UNIV OF CALIFORNIA

KANT ALS METAPHYSIKER

EIN BEITRAG
ZUR GESCHICHTE DER DEUTSCHEN PHILOSOPHIE
IM 18. JAHRHUNDERT

VON

MAX WUNDT

1 · 9 · 2 · 4

VERLAG VON FERDINAND ENKE
STUTTGART

Digitized by Google

B2798
W8

Und gerade in diesen letzteren Erkenntnissen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfaden noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforschungen unserer Vernunft, die wir der Wichtigkeit nach für weit vorzüglicher und ihre Endabsicht für viel erhabener halten, als alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen kann, wobei wir sogar auf die Gefahr zu irren eher alles wagen, als daß wir so angelegene Untersuchungen aus irgend einem Grunde der Bedenklichkeit oder aus Geringschätzung und Gleichgültigkeit aufgeben sollten.

Kritik der reinen Vernunft, Einleitung.

Philosophy - Alumnus

Hoffmannsche Buchdruckerei Felix Krais, Stuttgart.

Digitized by Google

II 807

Vorwort.

Zahlreiche Schriften über Gegenstände der Philosophiegeschichte beginnen heute mit der Versicherung, daß ihre eigentliche Absicht keine historische, sondern eine systematische sei. Demgegenüber möchte ich von vornherein das historische Ziel der folgenden Untersuchung betonen. Niemand wird einer systematischen Prüfung und damit auch einer unter systematischen Gesichtspunkten unternommenen Darstellung der großen Philosophien der Vergangenheit ihr Recht bestreiten wollen. Aber daneben sollte doch auch die geschichtliche Fragestellung in Geltung bleiben, die, wie es scheint, manchmal in Gefahr ist, völlig vergessen zu werden. Jeder Kundige weiß, daß heute auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie wahrhaft geschichtliche Forschung nur noch ganz vereinzelt betrieben wird; ja es ist das sonderbare Verhältnis eingetreten, daß neue Einsichten über allgemeine geschichtliche Zusammenhänge in der Entwicklung der Philosophie oft eher noch von Vertretern der Literatur- und Kunstgeschichte, der politischen oder Wirtschaftsgeschichte geboten werden, als von den zünftigen Vertretern der Philosophie. Und doch harren zahlreiche Fragen auf diesem Gebiete ihrer Erledigung, die um so dringender werden, als die geschichtliche Betrachtung in allen Fächern mehr und mehr zur Ideengeschichte übergeht, deren natürliches Schwergewicht in der Geschichte der Philosophie liegen muß, weil nur hier die Idee in ihrer eigensten Gestalt zur Darstellung kommt. Damit fällt der Philosophiegeschichte eine höchst wichtige Aufgabe zu, der sich ihre Vertreter nicht dauernd entziehen sollten.

Mit Recht wird heute, besonders im Anschluß an Kant, vielfach darauf hingewiesen, daß alle geschichtliche Forschung als Voraussetzung bestimmter Leitgedanken bedürfe, welche für die Geschichte der Philosophie nur von dem System der Philosophie selbst geboten werden können. Dieser oft gerühmte Nutzen des Systems für die Historie macht sich gewiß in mancher neueren Arbeit bemerkbar, indem der entschlossen eingenommene, eigene systematische

576977 Digitized by Google

Standpunkt einen Einblick in manche, sonst übersehene Gedankenzusammenhänge der Vergangenheit eröffnet. Aber andererseits birgt dieser an sich richtige Gedanke in seiner Uebertreibung auch Gefahren. Die Gesichtspunkte werden leicht einseitig und das Blickfeld des Betrachters verengt sich zu sehr, um noch den vollen Reichtum der geschichtlichen Wirklichkeit zu erfassen. Von dem Nutzen der Historie für das System, den frühere Zeiten so hoch anschlugen, ist gegenwärtig nicht mehr die Rede, oder er wird geradezu abgeleugnet. Und doch könnte vorurteilsfreie geschichtliche Betrachtung der Philosophie ohne Zweifel gerade heute auch den systematischen Anschauungen zugute kommen. Leidet doch die systematische Philosophie zurzeit vielfach an einer ziemlichen Verarmung und Schrumpfung ihres Problemkreises. Geschichtliche Betrachtung, welche von dem Reichtum der Wirklichkeit ausgeht und sich nicht durch ein System von vornherein einseitige Gesichtspunkte aufzwingen läßt, könnte hier zu einer schönen Bereicherung führen, indem unserer gegenwärtigen, zumeist in methodischen Erörterungen befangenen Philosophie der ganze Reichtum der Problemstellungen an dem Bilde der Vergangenheit wieder zum Bewußtsein gebracht wird.

Hier soll die Frage nach Gehalt und Wesen der kantischen Metaphysik nur in rein geschichtlichem Sinne gestellt und, soweit möglich, beantwortet werden. Vor allem lag mir daran, Kants Stellung in der Entwicklung des deutschen metaphysischen Denkens zu klären und seinen eigentümlichen Januskopf an der Wende zweier Zeitalter zu verstehen. Kant mußte also in engem Zusammenhang mit seinen Vorgängern wie mit seinen Nachfolgern behandelt werden. Wie wurde Kant, der seiner Absicht nach nur die alte Metaphysik der Aufklärung zu verbessern meinte, in seinem Erfolge zum Schöpfer einer neuen Metaphysik, die sich dann in der Romantik ausbildete? Die Stellung Kants zwischen Aufklärung und Romantik zu begreifen, war das Ziel meiner Arbeit. Dabei habe ich mich in der Hauptsache hier darauf beschränkt, die reine Linie des philosophischen Gedankens herauszuheben. Gewiß hat auch die Philosophiegeschichte die Aufgabe, die allgemeinen Zusammenhänge der Zeit, sowie die äußeren und inneren Bedingungen und Auswirkungen der Gedankenentwicklungen zu beachten und darzustellen. Ich habe hier absichtlich von solchen Fragen abgesehen, um das besondere geschichtliche

Digitized by Google

Problem, die Stellung Kants in der Entwicklung des metaphysischen Denkens, um so schärfer hervortreten zu lassen.

Zur Lösung der Aufgabe war manche entlegene Schrift mit heranzuziehen. Ich war dabei meistens auf die in Jena vorhandenen Bücherbestände angewiesen. Wenn ich daher nicht immer die entscheidenden Ausgaben anzuführen vermochte, so bitte ich diesen Mangel mit der Not der Zeit zu entschuldigen.

Jena, Pfingsten 1924.

Max Wundt.

Digitized by Google

Abkürzungen.

I—XII = Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. I—IX Kant's Werke. X—XIII Kant's Briefwechsel. XIV—XVI Kant's handschriftlicher Nachlaß. 1900—23.

Angeführt wird die erste Auflage. Die deutschen Ziffern bezeichnen die Seite.

I—XII R. u. Sch. = Immanuel Kant's sämmtliche Werke. Herausgegeben von Karl Rosenkranz und Friedr. Wilh. Schubert. 1838—42.

Kr. r. V. = Kritik der reinen Vernunft.

Kr. pr. V. = Kritik der praktischen Vernunft.

Kr. U. = Kritik der Urteilskraft.

Refl. = Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben von Benno Erdmann. Zweiter Band. Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft. 1884.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Einleitung 1
1. Die Frage 1
2. Aeltere Antworten 4
3. Die Quellen 9

Erstes Kapitel. **Die geschichtlichen Voraussetzungen der kantischen Metaphysik** 12
1. Leibniz 12
2. Wolff 27
3. Crusius 52
4. Newton 81

Zweites Kapitel. **Kants Metaphysik in ihrem ursprünglichen Gehalte** 90
1. Kants Metaphysik und ihre Begründung 90
2. Kants Anfänge 93
3. Mechanismus und Teleologie 103
4. Sinnliche und übersinnliche Welt 111

Drittes Kapitel. **Die unvollkommenen Versuche der Begründung** . 120
1. Erster Versuch 1755/56 120
2. Erneuter Versuch 1762/63 127
3. Verzweiflung an der Metaphysik 1765 139
4. Das große Licht 1769/70 153
5. Ein stilles Jahrzehnt 1771—81 178

Viertes Kapitel. **Die neue Begründung der Metaphysik** 188
1. Die Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft 188
2. Phaenomena und Noumena 200
3. Die Idee 215
4. Der falsche Gebrauch der Ideen 228
5. Der richtige Gebrauch der Ideen 243
6. Der moralische Glaube 265

Fünftes Kapitel. **Das doktrinale Geschäft** 281
1. Das Wesen der Metaphysik 281
2. Metaphysik der Natur 297
3. Metaphysik der Sitten 304

Sechstes Kapitel. **Die praktische Erkenntnis** 317
1. Die Aufgabe 317
2. Das Faktum der reinen Vernunft 322
3. Die Idee als Postulat 331

Digitized by Google

Seite

Siebentes Kapitel. **Die teleologische Erkenntnis** 341
1. Die Idee als Zweck 341
2. Der Geltungsbereich der Zweckbetrachtung 355
3. Teleologie und Theologie 365

Achtes Kapitel. **Das System der reinen Vernunft in seiner Vollendung** 375
1. Die Transszendentalphilosophie als Metaphysik 375
2. Das Verfahren der transszendentalen Metaphysik 400
3. Der Gehalt der transszendentalen Metaphysik 427

Neuntes Kapitel. **Vernunft und Offenbarung** 434
1. Die religiöse Frage 434
2. Das Böse und die Erlösung 454
3. Der metaphysische Gehalt der Geschichte 469

Zehntes Kapitel. **Kants Stellung in der Entwicklung der deutschen Philosophie** 482
1. Die Grundfrage der deutschen Philosophie 482
2. Kant als der Erneuerer der deutschen Philosophie 496
3. Kant und seine Nachfolger 505

Register 543
a) Kant 543
b) Kants Schriften 547
c) Namenverzeichnis 548

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

Einleitung.

1. Die Frage.

„In dem Andenken seiner Nation, der er durch Geist wie durch Gemütsanlagen doch allein wahrhaft angehören kann, wird Kant ewig als eines der wenigen intellektuell- und moralisch-großen Individuen leben, in denen der deutsche Geist sich in seiner Totalität lebendig angeschaut hat. Have sancta anima.“ So rief Schelling 1804 dem abgeschiedenen Geiste des großen Denkers nach.

Betrachten wir aber das Bild Kants, das heute in dem Andenken seiner Nation fortlebt, so möchten wir billig zweifeln, ob sich in diesem Denker wirklich der deutsche Geist in seiner Totalität lebendig angeschaut habe. Nach der verbreiteten Auffassung seiner Lehre scheint diese vielmehr fast völlig aus dem Rahmen der deutschen philosophischen Entwicklung herauszufallen. Die deutsche Philosophie fragt von ihren Anfängen und in all ihren großen Vertretern nach dem Grunde der Wirklichkeit und sucht ihn in einer geistigen Macht. Die gegebene Wirklichkeit auf einen übersinnlichen, geistig gedachten Grund zurückzuführen, darin sieht sie ihre Aufgabe. Dagegen hätte Kant alle Erkenntnis auf Erfahrung eingeschränkt und den Versuch, die Wirklichkeit metaphysisch zu erklären, als unberechtigt abgelehnt und als unmöglich erwiesen. So errichtet noch einer der letzten Darsteller der kantischen Lehre, obwohl er es sich zur Aufgabe gesetzt hat, die philosophische Entwicklung von Kant bis Hegel einheitlich zu begreifen, eine Scheidewand zwischen Kants angeblicher Ablehnung der Metaphysik und ihrer Erneuerung durch seine Nachfolger: „Ist es Kant wirklich gelungen, den Beweis zu führen, daß Metaphysik unmöglich ist? Hält die Lehre von den Grenzen unserer Erkenntnis einer historisch-systematischen Beurteilung stand? Oder haben die Nachfolger recht, die den idealistischen Gedanken über den kritizistischen triumphieren und aus dem Scheiterhaufen der durch Kant gerichteten und verurteilten spekulativen Philosopheme der Menschheit den Phönix einer neuen Metaphysik hervorgehen lassen?“[1]) In Wahrheit haben

[1]) Rich. Kroner, Von Kant bis Hegel. I, 1921, S. 25.

Digitized by Google

die Nachfolger Kants von einem solchen Gegensatz zwischen ihrem und seinem Streben nichts gewußt, wie auch das oben angeführte Wort des Mannes beweist, in dem der metaphysische Trieb unter allen Nachfolgern Kants vielleicht am lebendigsten war.

So fällt nach der verbreiteten Auffassung Kant aus der großen Linie des deutschen Denkens völlig heraus. Erst seine Nachfolger hätten sie wieder aufgenommen und erneut nach der einheitlichen Deutung der Welt gestrebt, die von je die Aufgabe des deutschen Denkens gewesen war. Kant dagegen hätte diesen deutschen Zug zur Metaphysik nicht geteilt, ja sogar bekämpft. Er wäre nicht ein Förderer oder gar Begründer deutscher Weltanschauung gewesen, sondern hätte sich ihr eher hemmend in den Weg geworfen.

Der Grund für diese einseitige, ja recht eigentlich verkehrte Auffassung liegt in den Zeitumständen, unter denen die Erneuerung der kantischen Philosophie einsetzte. Damals, in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, blühte der Positivismus, und Metaphysik war der Zeit nur in der Mißgestalt des Materialismus bekannt. Von diesem Ursprung haftet dem Neukantianismus und seiner Auffassung der kantischen Lehre häufig noch allzuviel an. Mit dem Positivismus verwirft er die Metaphysik und sieht daher in der Begründung der Erfahrung die Hauptleistung Kants. Manchmal könnte es hier scheinen, als sei Kant der eigentliche Begründer des Positivismus. Und wenn der Neukantianismus in dem Kampfe gegen den Materialismus seine wahre geschichtliche Sendung erblicken mußte, so sollte ihm die angebliche Ablehnung der Metaphysik durch Kant hauptsächlich als Waffe in diesem Kampfe dienen. Kant als der Zerstörer der Metaphysik wurde ihr Führer, derselbe Kant, den die größten Metaphysiker der Deutschen, ein Fichte und Hegel, ein Schelling und Schopenhauer, als ihren Meister verehrt hatten.

Das Urteil dieser großen Zeitgenossen und Nachfolger Kants über dessen eigentliche Leistung weicht denn auch von dem heute üblichen völlig ab. Sie alle sehen in Kant den neuen Begründer der Metaphysik. Kants Werk rief einen gewaltigen Aufschwung des metaphysischen Geistes in Deutschland hervor, und dessen Träger fühlten sich dabei durchaus als seine Fortsetzer. Daß der greise Kant diese Entwicklung nicht mehr verstand und in den Leistungen seiner Nachfolger den eigenen Geist nicht wiedererkannte, ändert nichts an der Tatsache, daß ihre Leistungen doch Geist von seinem Geiste waren. Das Gegenteil behaupten, heißt den größten Widersinn der Geistesgeschichte annehmen, daß der angebliche Totengräber

Digitized by Google

der Metaphysik sie doch zu einem Leben erweckte, wie sie es kraftvoller kaum je gelebt hat.

Ebenso beweiskräftig wie diese allgemeinen historischen Zusammenhänge sind vielleicht die mehr persönlichen Zeugnisse der bedeutenden nächsten Anhänger Kants über die Art und Weise, in welcher die kantische Philosophie auf sie gewirkt hat und von ihnen aufgefaßt wurde. Da hören wir nichts davon, daß er ihren Blick auf die Erfahrung eingeschränkt habe. Im Gegenteil rühmen sie und danken ihm, daß er ihren Blick für die übersinnliche Welt öffnete. So schreibt Fichte ihm am 2. April 1793: „Jetzt, wenn die Vorsehung nicht das Flehen so vieler erhören und ihr Alter über die ungewöhnlichste Grenze des Menschen Alters hinaus verlängern will, jetzt, guter, teurer, verehrungswürdiger Mann, nehme ich auf diese Welt für persönliches Anschauen Abschied, und mein Herz schlägt wehmütig und mein Auge wird feucht. In jener Welt, deren Hoffnung Sie so manchem, der keine andere hatte, und auch mir gegeben haben, erkenne ich gewiß Sie, nicht an den körperlichen Zügen, sondern an Ihrem Geiste wieder“[1]). Und Carl Leonhard Reinhold, der in seinen Briefen über die kantische Philosophie (1786/87) mit weitem Blick und in großen Zügen Stellung und Wirkung der Lehre Kants innerhalb des gesamten Zeitalters bestimmen will, sieht die Hauptbedeutung dieser Lehre in ihrer Wirkung auf die Religion und in der neuen Sicherheit, welche sie dem religiösen Bewußtsein verleiht. In der Gegenwart, sagt Reinhold, ist das gesamte geistige Leben von Grund aus erschüttert. Es gilt ihm wieder einen festen Grund zu verschaffen, der nur in einem letzten, für alle Gebiete gültigen Grundsatz gefunden werden kann. Dieser Grundsatz muß sich aber vor allem in der Religion auswirken, wie denn der ganze erste Band seines Werkes von der Religion handelt. So bedeutet Kants Lehre für Reinhold zuerst eine Erneuerung der Religion, aus der sich dann die Erneuerung aller anderen Gebiete des menschlichen Daseins ergibt.

Wie wären solche Urteile möglich, Urteile der zum urteilen fähigsten Verehrer Kants, wenn die Bedeutung von dessen Lehre darin läge, die Erkenntnis auf Erfahrung einzuschränken! Wir mögen den Blick auf die gesamte Entwicklung der deutschen Philosophie richten oder wir mögen ihn einschränken auf die unmittelbaren Auswirkungen des kantischen Geistes, unter jedem Gesichts-

[1]) Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel II² 152 f. Jetzt besser bei Kant XI, 404.

Digitized by Google

punkt entsteht ein schiefes und verzerrtes Bild, wenn wir Kants Lehre in der üblichen Weise auffassen. Die gesamte Entwicklung des deutschen Geistes wie die unmittelbare geistige Umgebung Kants treten als Zeugen gegen eine Meinung auf, die in Kant nur den Zerstörer der Metaphysik sehen möchten. Nicht als Zerstörung, sondern nur als erneute Begründung der Metaphysik ist die Stellung der kantischen Philosophie in der Entwicklung des deutschen Geistes zu begreifen.

Kants Stellung zur Metaphysik ist daher die wichtigste Frage der kantischen Philosophie. Ohne ihre klare und eindeutige Beantwortung ist ein Verständnis dieser Philosophie nicht möglich. Sie soll darum hier von neuem aufgerollt werden.

2. Aeltere Antworten.

Es ist das große und unbestreitbare Verdienst von Friedrich Paulsen, die Frage nach Kants Stellung zur Metaphysik im Gegensatze zu der Auffassung des Neukantianismus wieder entschieden aufgerollt zu haben, und zwar sowohl in seinem Kant-Buche[1]), wie in einem etwas jüngeren Aufsatze der Kant-Studien, in dem er sich gegen seine Kritiker verteidigte[2]). Er behandelt zum erstenmal wieder ausführlich die kantische Metaphysik, und zwar als einen besonderen Teil der theoretischen Philosophie neben der Erkenntnislehre. Es ist ihm gewiß, daß erst in ihr die kantische Weltanschauung wahrhaft gipfelt.

Aber so sicher Paulsen hier einen wichtigen und mit Unrecht vernachlässigten Zug der kantischen Lehre heraushob, so leidet seine Darstellung doch zugleich an gewissen, nicht unbedeutenden Mängeln, die es zum Teil wohl verschuldeten, daß seine Auffassung nicht durchdrang, ja in der wissenschaftlichen Welt zumeist auf Ablehnung stieß. Der spätere Aufsatz vermeidet manche dieser Mängel, ist überhaupt gründlicher und geht den einzelnen Fragen sorgfältiger nach. Aber er kam, nachdem die ältere Darstellung nun einmal abgelehnt war, nicht mehr zur vollen Wirkung.

Lassen wir alle Einwände beiseite, die eine abweichende Auffassung oder Voreingenommenheit gegen Paulsens Ansicht vorbringen mag, so müssen doch folgende Bedenken unter allen Umständen gegen seine Darstellung erhoben werden.

[1]) Immanuel Kant, Sein Leben und seine Lehre (Frommanns Klassiker der Philosophie VII) 1898.

[2]) Kants Verhältnis zur Metaphysik, Kant-Studien IV, 1900, S. 413 ff.

Digitized by Google

1. Paulsen verwendet als Hauptquelle die von Pölitz 1821 herausgegebenen Vorlesungen Kants über Metaphysik. Aber einmal hat aller aufgewendete philologische Scharfsinn nicht mit Sicherheit die Jahre feststellen können, in denen die Vorlesungen gehalten wurden, deren Nachschriften Pölitz benützte. Es ist sehr wohl möglich, ja zum Teil sogar wahrscheinlich, daß manche von ihnen noch in die vorkritische Zeit oder doch höchstens in die Zeit der Entstehung der Kritik fallen. „Dogmatische" Ansichten, die hier geäußert werden, können also nicht weiter auffallen und keinesfalls mit Sicherheit für den endgültigen Standpunkt Kants in Anspruch genommen werden. Und ferner sind wir bei diesen Vorlesungen überall von Einsicht, Fleiß und Sorgfalt der Nachschreibenden abhängig, unbekannten Größen, von denen wir daher nicht wissen, wie wir sie in Rechnung stellen sollen.

2. Die Vorlesungen, wie sie uns überliefert sind, legen das Hauptgewicht auf die inhaltlichen Fragen der Metaphysik; die Methode, die in der kritischen Philosophie die Hauptsache ist, tritt zurück. Das hat auch auf Paulsens Darstellung stark abgefärbt. Der Inhalt der Metaphysik steht hier ganz im Vordergrunde, und die methodischen Mittel, durch welche dieser Inhalt gewonnen wird, werden entweder kaum berührt oder sind mit dem kritischen Standpunkte der Erkenntnislehre kaum vereinbar. So erscheint die kantische Metaphysik bei Paulsen in erster Linie als eine Erneuerung der alten dogmatischen Inhalte, ein Rückfall in älteres Denken oder nicht überwundene Reste eines solchen.

3. Paulsen ist daher geneigt, diese Metaphysik als eine bloße Privatansicht Kants zu betrachten, an der er gewissermaßen seiner kritischen Erkenntnislehre zum Trotz immer festgehalten habe: „Kant, der Erkenntnistheoretiker, läßt sich beschwichtigen .... Man kann sagen: die kritische Erkenntnistheorie war, als sie nach 1772 ihre letzte Form erhielt, nicht mehr stark genug, vollständig durchzudringen; die idealistische Metaphysik erhielt sich daneben, sie bedeutet aber neben dem offiziellen System eine bloße Privatansicht Kants, der er sich nur nicht zu entäußern vermochte" (S. 243 f.)[1]. Damit hängt dann eng die weitere Ansicht zusammen, daß durch diese metaphysischen Gedanken eine Unsicherheit und allerlei Widersprüche in das kantische Denkgebäude hineingekommen seien. „Frei-

[1]) Diesen Ausdruck nimmt v. Aster auf, wenn er in seiner „Geschichte der neueren Erkenntnistheorie" (1921) S. 508 von einer „hypothetischen Privatmetaphysik" Kants redet.

Digitized by Google

lich hat nun die Metaphysik bei Kant etwas eigentümlich Schillerndes, zwischen Wissen und Nichtwissen Schwebendes; jedem: es ist so, folgt ein: das heißt, es ist eigentlich nicht so, auf das dann ein letztes: es ist aber doch so, kommt" (S. 244).

4. So bringt Paulsen die Metaphysik Kants in eine enge Beziehung zu der seiner Vorgänger, nicht zu der seiner Nachfolger. Kant hätte danach nicht eine neue Metaphysik begründet, sondern nur das Leben der alten fortgefristet. Darum verkennt Paulsen gerade die Besonderheit und Neuheit des metaphysischen Ansatzes bei Kant. Er rechnet die Metaphysik, wie wir sahen, der theoretischen Philosophie zu. Das entsprach dem wolffischen Dogmatismus. Für Kant aber liegen die wichtigsten Wurzeln des metaphysischen Denkens im Praktischen; auf den praktischen Begriffen baut sich die Erkenntnis des Uebersinnlichen auf. Indem Paulsen die praktische Philosophie erst nach und außer Zusammenhang mit der Metaphysik behandelt, raubt er dieser ihren eigentümlichen Charakter, und die praktischen Begriffe, von denen er natürlich auch bei der Behandlung der Metaphysik nicht absehen kann, stehen hier in der Luft.

5. In dem späteren Aufsatze sind manche dieser Mängel ohne Zweifel vermieden. Besonders hat sich Paulsen hier bemüht, die eigentümliche Methode der kantischen Metaphysik, über die er in seinem Buche nur Andeutungen gegeben hatte, schärfer herauszuarbeiten. Aber dafür hat er hier einen neuen, folgenschweren Irrtum eingeführt: die Unterscheidung zweier verschiedener Arten von Metaphysik bei Kant, einer, die es mit den Erscheinungen, und einer, die es mit dem Uebersinnlichen zu tun habe. Angedeutet war diese Unterscheidung schon in dem Buche (S. 280 f.), aber erst der Aufsatz schiebt sie in den Mittelpunkt. Sie hängt gleichfalls mit der unkritischen, dogmatischen Auffassung von Kants Metaphysik des Uebersinnlichen zusammen. Diese zwang dazu, der von Kant auf der Kritik aufgebauten Metaphysik einen ganz anderen Charakter zuzuschreiben. In Wahrheit tritt bei Kant eine solche Unterscheidung mehrerer Arten von Metaphysik nirgends hervor, vielmehr gibt es für ihn nur *eine* Metaphysik. Verschieden ist höchstens die Art ihrer Begründung.

An Paulsens Buch schloß sich eine lebhafte Aussprache über die Frage an. Wie bemerkt, war die Stellung der wissenschaftlichen Welt zumeist ablehnend. Da aber andererseits die klaren, von Paulsen herangezogenen Aeußerungen Kants über sein Ver-

Digitized by Google

hältnis zur Metaphysik nicht wohl weggeleugnet werden konnten, so stimmte man eher Paulsens Auffassung von dem Schillern und Schweben der kantischen Gedanken zu. So sagt etwa F. Heman: „In einer solch gehobenen Periode, erfüllt von der Größe und Wucht seiner Sache, hat auch Kant seine Kr. d. r. V. geschrieben; da war er der kampffreudige Ritter, der waghalsig vor keinem Streich zurückschreckte und kühn und frei nach allen Seiten Gedanken blitzen ließ, die ihm nachher bei ruhiger Ueberlegung selbst allzu verwegen und gefährlich erschienen .... Der Wein der ersten Auflage der Kritik war so echt wie stark, nicht nachgemacht oder erkünstelt; darum hat Kant nachher so viel Wasser nachgießen müssen, sobald er sah, welch betäubende Wirkung er hervorrief“ [1]). Am ausführlichsten hat sich vielleicht Vaihinger in seinem Aufsatze „Kant — ein Metaphysiker?“ mit Paulsen auseinandergesetzt [2]). Auch er legt den Hauptnachdruck auf das „Schillern und Schweben“, redet geradezu von einer „kritischen Schwebe“ (S. 150) und vergleicht dabei wenig glücklich Platos Mythen mit Kants Lehren vom Uebersinnlichen. Plato unterscheidet diese Mythen deutlich von seinen streng begrifflichen Lehren und bezeichnet sie ausdrücklich als nur wahrscheinliche Reden *(εἰκότες μῦθοι)*, nach Kant dagegen hat das bloß Wahrscheinliche in der Metaphysik überhaupt keine Stelle, und die Strenge und Notwendigkeit des Beweises ist ihm immer das Kennzeichen auch der metaphysischen Wahrheiten gewesen.

Auf den Schultern Paulsens steht endlich auch die am meisten eingehende und sorgfältigste Behandlung, welche unsere Frage bisher gefunden hat, die Schrift von Konstantin Oesterreich „Kant und die Metaphysik“ [3]). Diese Schrift hat ohne Zweifel ihre großen Verdienste, weil sie die Frage einmal in ihrem ganzen Zusammenhang aufrollt, dabei auch Kants Entwicklung berücksichtigt und den Stoff wohl gesichtet und deutlich gegliedert vorführt. Die Mängel, die nach meiner Ansicht auch dieser Arbeit anhaften, erklären sich, wie mir scheint, aus dem allzu engen Anschluß an Paulsen. Auch Oesterreich redet von zwei wesentlich verschiedenen Arten von Metaphysik bei Kant, die er als immanente Metaphysik und kritische Metaphysik des Transzendenten unterscheidet. Jene (S. 62 ff.) behandelt in der Hauptsache die von Kant selbst in den

[1]) Zeitschrift f. Philos. u. phil. Kritik, Bd. 114, S. 260—261.

[2]) Philos. Abhandlungen. Christoph Sigwart zu seinem 70. Geburtstag gewidmet. 1900, S. 133 ff.

[3]) Kant-Studien, Ergänzungshefte Nr. 2, 1906.

Digitized by Google

von ihm sogenannten metaphysischen Schriften erörterten Gegenstände, diese (S. 87 ff.) die Ideenlehre. In jenem Falle sei es die Besonderheit des Verfahrens, welche die metaphysische Erkenntnis von der empirischen unterscheide, in diesem der besondere Gegenstand (S. 57 ff.). In Wahrheit aber macht Kant nirgends eine solche Unterscheidung, sondern kennt nur eine Metaphysik, auf die also auch sämtliche von ihm gebrauchte Begriffsbestimmungen Anwendung finden müssen. Ferner ist auch Oesterreich noch geneigt, in der Metaphysik nicht die wahre Vollendung des kantischen Systems zu erblicken, sondern eine Art Rückfall in Denkgewohnheiten, die Kant selbst in Wahrheit überwunden habe (S. 47). Darum ist auch ihm schließlich das Schwanken und Schweben besonders bezeichnend für Kants Stellung. „Erhebt man nun die Frage: welches die „eigentliche" Ansicht Kants sei, so kann darauf nur geantwortet werden: keine[1]) von beiden hat Anspruch auf diese Bezeichnung. Der Kampf zwischen beiden ist so andauernd und unentschieden, daß man nicht sagen kann, die eine oder die andere sei nur der Ausdruck einer vorübergehenden Stunde, sondern gerade die Unausgeglichenheit des Wettstreites ist das Charakteristische für die kantische Philosophie, ein labiles Gleichgewicht, das tief in der Persönlichkeit ihres Urhebers begründet ist." (S. 113.) Ja, Oesterreich prägt Sätze wie diese: „Größere Verwirrung wird sich schwer künstlich herstellen lassen" (S. 122). „Es verlohnt sich nicht der Mühe, diesen Dogmatismus weiterer Kritik zu unterziehen" (S. 127). Eine auch hier manchmal zu weit gehende Benutzung der Pölitzschen Vorlesungshefte läßt Kants metaphysische Gedanken abermals in einer allzu dogmatischen Färbung erscheinen.

Das ist also die letzte Antwort, welche uns die bisherigen Bearbeiter auf die Frage nach Kants Stellung zur Metaphysik geben: ein Schillern und Schweben, ein beständiges Schwanken. Nun, ein solches Schwanken brächte man durch eigene Bemühung allenfalls auch noch zustande; und es lohnte nicht, sich bei dem großen Denker Rats zu holen, wenn man ihn bei den letzten und entscheidenden Fragen nur in demselben Zustande des Schwankens anträfe, aus dem man durch ihn herausgeführt werden möchte. Es scheint, man könnte manches andere besser tun, als sein Leben der Erforschung einer solchen Lehre zu widmen.

In Wahrheit ist Kant von der Eindeutigkeit und Stetigkeit seiner Antworten tief durchdrungen gewesen. Allerdings erarbeitet

[1]) „eine" ist offenbarer Druckfehler.

Digitized by Google

er sich die volle Wahrheit nur allmählich in seiner bis zum hohen Alter fortschreitenden Entwicklung. Aber jeder neu herangebrachte und bearbeitete Stein wird sorgfältig an die schon aufgeführten Mauern angefügt, so daß schließlich ein geschlossenes, in seinem Aufriß klar durchdachtes Gebäude entsteht, das auf fester Grundlage errichtet, nicht schwankt sondern manchem Sturme trotzen kann.

Darum erscheint es angezeigt, die ganze Frage nach dem Metaphysiker Kant noch einmal aufzurollen.

3. Die Quellen.

Die bisherigen Bearbeitungen unserer Frage litten unter anderem auch daran, daß sie zu unsichere Quellen benutzten: Vorlesungen und lose Blätter [1]).

Gerade die Vorlesungen über Metaphysik sind ziemlich nachlässig nachgeschrieben. Wir wissen nie, wie weit wir dem Nachschreibenden trauen dürfen. Bietet er uns alles? Läßt er nicht schwierigere Erörterungen fort? Manchmal hat man fast den Eindruck, daß uns gewisse dogmatische Lehren geboten werden, die daran angeknüpfte Kritik Kants aber als zu schwierig fortgelassen oder abgebrochen wird. Ueberhaupt ist es natürlich leichter, der Darlegung bestimmter Inhalte, als ihrer Begründung zu folgen. Dadurch gewinnen die Vorlesungen ohne Zweifel ein dogmatischeres Gepräge, als der Absicht des Vortragenden entsprach. Es kommt dann aber hinzu, dass wir die Zeit, zu der diese Vorlesungen nachgeschrieben sind, oder besser die Zeiten — denn es sind sicher mehrere, zu verschiedenen Zeiten hergestellte Nachschriften zusammengearbeitet — trotz aller Bemühungen nicht bestimmt feststellen können. Ein großer Teil stammt wohl sicher schon aus den siebziger Jahren, da Kant erst noch mit der Ausarbeitung seines kritischen Systems beschäftigt war. Daß er in dieser Zeit seine neuen Gedanken in den Vorlesungen noch weniger zur Geltung brachte, ist bei dem

[1]) Leider hat auch H. Heimsoeth in seinem lehrreichen Aufsatz über „Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus“ (Kant-Studien 29. Bd., 1924, S. 121—59), der mit vollem Rechte die metaphysischen Grundlagen wichtiger, sonst meist rein erkenntnistheoretisch gefaßter Lehren hervorhebt, eine solche kritische Scheidung der Quellen nicht vorgenommen. Er baut deshalb manchmal zu viel auf Reflexionen und Vorlesungen auf. Jede Kant-Auffassung hat sich in erster Linie an den Werken, und besonders natürlich an den Hauptwerken, zu bewähren.

Digitized by Google

damaligen akademischen Lehrbetrieb beinahe selbstverständlich[1]). Und endlich mußte der Anschluß an Baumgartens Lehrbuch den Vorlesungen überhaupt ein konservativeres Gepräge geben, als es dem eigenen Denken des Redenden entsprach. Stellt man die Vorlesungen in den Mittelpunkt, so ist es kein Wunder, daß Kants Metaphysik in der Hauptsache als ein Rückfall in die durch die Kritik überwundenen Denkgewohnheiten erscheint[2]).

Andere Bedenken gelten für die Losen Blätter, auf denen Kant seine Reflexionen, meist als Vorarbeit für seine Werke, aufgezeichnet hat. Aeußere Anhaltspunkte, um ihre Zeit festzustellen, haben wir selten, und können darum nicht immer mit Sicherheit beurteilen, aus welchem Abschnitt der kantischen Entwicklung sie stammen. Vor allem können wir aber gewöhnlich auch kaum beurteilen, aus welchem Abschnitt der Arbeit an dem betreffenden Werke sie stammen. Kant pflegte seine Gedanken vielfach hin und her zu wenden, ehe er sich endgültig entschied. Darum steht auf einem solchen Blatte manchmal fast das gerade Gegenteil von dem, was dann die fertige Schrift bietet. Das können wir natürlich nur dort feststellen, wo uns eine unmittelbare Nachprüfung möglich ist, aber es muß uns zu großer Vorsicht in der Benutzung dieser Reflexionen mahnen. Wie weit ein von dem fertigen Werke abweichender Gedanke eine wirkliche Stufe in Kants Entwicklung oder nur einen gelegentlichen Einfall oder Versuch darstellt, ist oft schwer zu entscheiden. Darum werden wir auch diesen Reflexionen eine von den Werken selbst unabhängige Geltung nur in seltenen, völlig deutlichen Fällen zugestehen dürfen.

Wenn diese Quellen also ein mehr dogmatisches Bild der kantischen Lehre bieten, so ist damit nichts Sicheres bewiesen. Die Frage muß vielmehr auf Grund der ganz sicheren Quellen behandelt werden. Es kommt nicht darauf an, Kant mit sich selbst in Widerspruch zu setzen, sondern vielmehr seine wahre, in sich geschlossene Lehre kennen zu lernen. Kantische Lehren, die nicht aus seinen Schriften ihre Begründung erfahren, können niemals als völlig beglaubigt gelten.

---

[1]) Zum Teil geschah es allerdings: vgl. Kants Bemerkung in der „Erklärung wegen der v. Hippelschen Autorschaft“ (XII 387 und dazu XIII 538 f., 540).

[2]) An diesem Urteil wird durch die jetzt von A. Kowalewski herausgegebenen Nachschriften kantischer Vorlesungen nichts geändert. Daß uns die Hefte eines fünfzehnjährigen Studenten keine überraschenden neuen Einsichten in die Lehre Kants eröffnen können, versteht sich von selbst.

Digitized by Google

Wir legen daher unserer Darstellung folgende Quellen zugrunde, die wir hier nach dem Grade ihres Wertes einander folgen lassen:

1. Die von Kant selbst veröffentlichten Schriften, dazu die von Rink 1804 herausgegebene Preisschrift „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?", da sie nach der Vorrede des Herausgebers nur eigene Handschriften Kants abdruckt.

2. Kants Briefe.

3. Vorlesungen, die noch zu Kants Lebzeiten und unter seiner Billigung herausgegeben sind, besonders die 1800 von Jäsche herausgegebene Logik.

4. Lose Blätter, soweit ihre Reflexionen durch Kants Schriften unterstützt werden.

5. Vorlesungen, die erst nach Kants Tode auf Grund von Nachschriften seiner Schüler herausgegeben sind, nämlich die von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen über philosophische Religionslehre und über Metaphysik.

Die wichtigste Grundlage unserer Darstellung werden auf jeden Fall die Schriften zu bilden haben. In ihnen werden wir Kant in vollkommener Uebereinstimmung mit sich selber finden.

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Die geschichtlichen Voraussetzungen der kantischen Metaphysik.

1. Leibniz.

Beinahe sämtliche Richtungen des geistigen Lebens im 18. Jahrhundert sind irgendwie in dem Denken des Mannes vorgebildet, dessen weit überragende Gestalt erst allmählich aus den Nebeln deutlicher hervortritt, mit denen eine lange Vergessenheit sie umhüllt hat. Aber der reiche Samen, den Leibniz ausgestreut hatte, sollte sich nur langsam und zu recht verschiedenen Zeiten entwickeln. Nur wenige Körner gingen gleich auf und reiften zur Frucht heran, die meisten ruhten lange unbeachtet im Erdreich und fingen erst allmählich und nacheinander zu keimen an, nachdem die Witterung der Zeit ihnen günstig geworden war. Es gibt vielleicht wenige so sonderbare Verhältnisse in der Philosophiegeschichte, wie dies Verhältnis des 18. Jahrhunderts zu seinem führenden Denker. Sein Erbe, erst wenig und nur in einzelnen Stücken beachtet, wird von der Zeit, je weiter sie selbst in ihrem Denken fortschreitet, je mehr sie sich zu seiner Höhe erhebt, immer vollständiger aufgegriffen und verwertet. Diese eigentümliche Leibniz-Renaissance während des fortschreitenden 18. Jahrhunderts forderte und lohnte eine eigene Darstellung [1]).

Wir haben es hier zunächst nur mit der Zeit zu tun, zu der der junge Kant in das geistige Leben Deutschlands eintrat. Damals, um die Mitte des Jahrhunderts, waren nur noch einzelne Bestandteile der leibnizschen Philosophie wirksam. Vieles und gerade das Tiefste, was die Gedankenmasse wurzelhaft zusammenhielt, war so gut wie vergessen oder in seiner Bedeutung doch verkannt. Die Gründe dieses bösen, in der deutschen Geistesgeschichte ja leider

[1]) Es ist ein bedauerlicher Irrtum in dem Buche von Schmalenbach über Leibniz, daß er die Erneuerung dieses Denkers mit Kant in der Hauptsache für abgeschlossen hält. Die volle Leibniz-Renaissance beginnt mit der Romantik. Schelling und Novalis nehmen unter seinen Entdeckern einen Ehrenplatz ein, Herder und Jacobi sind ihre Vorläufer.

Digitized by Google

nicht vereinzelt dastehenden Undanks des Jahrhunderts gegen seinen großen Führer bedürfen keiner näheren Erörterung. Er war dem Geiste seines Vaterlandes zu weit vorausgeeilt und hatte sich daher nur mit wenigen Schriften an seine Mitbürger gewandt. Die meisten richteten sich schon in ihrer Sprache an die einzelnen über ganz Europa zerstreuten Angehörigen der internationalen Gelehrtenrepublik; in Briefen und wissenschaftlichen Zeitschriften waren seine fruchtbarsten Gedanken vergraben. Zu einer allseitig begründeten Darstellung seiner Gedankenarbeit war er in der Unrast seines Lebens niemals gekommen. Und als dann Christian Wolff in einer trotz allem bewundernswerten Arbeitsleistung das Versäumte nachzuholen suchte, mußte der große Erfolg seiner Schriften, mochte durch sie auch manches von dem leibnizschen Erbe dem Zeitalter gerettet werden, doch auch dazu mitwirken, Leibniz' eigenes Werk dem Bewußtsein der Zeitgenossen zu verdecken [1]).

Leibniz' Theodizee (1710) ist das einzige Werk von ihm, das alsbald auf weitere Kreise gewirkt hat. Es enthält von seiner Metaphysik kaum die kärglichsten Andeutungen und hat doch nach einer bestimmten Richtung das metaphysische Denken der Zeit auf das stärkste beeinflußt. Zwei Fragen bezeichnet Leibniz hier als die eigentlichen Gegenstände der Philosophie, einmal Freiheit und Notwendigkeit und dann Stetigkeit und Unendlichkeit. Die erste geht das ganze menschliche Geschlecht an, die zweite nur die Philosophen [2]). Aus beiden Fragen ließe sich in der Tat wohl die ganze leibnizsche Philosophie entwickeln. Aber Leibniz verschiebt hier die theoretische Frage auf eine sich vielleicht später bietende Gelegenheit und will sich auf die andere, für das Praktische wichtige beschränken. Als den eigentlichen Gegenstand seiner Untersuchung bezeichnet er dann einmal den Nachweis, daß die absolute Notwendigkeit, die man auch die logische oder metaphysische nennt, bei den freien Handlungen nicht besteht, sondern nur eine bedingte oder moralische Notwendigkeit. Der zweite Gegenstand ist dann die Verteidigung Gottes und seiner Vollkommenheit; es soll gezeigt werden, wie seine Güte und seine Macht trotz der Uebel in der Welt bestehen, daß er trotz seiner Mitwirkung bei allen Handlungen

[1]) Die folgenden Ausführungen sollen deshalb auch keineswegs eine Darstellung von Leibniz' Philosophie geben, wie wir sie heute zu erkennen vermögen. Es sollen vielmehr nur einige Gedankenreihen herausgehoben werden, die für die Entwicklung des metaphysischen Denkens im 18. Jahrhundert wirksam wurden.

[2]) Essais de Théodicée. Préface VI 29 Gerhardt.

Digitized by Google

nicht der Urheber der Sünde ist und daß er trotz seiner Heiligkeit und Güte sie doch hat gestatten können [1]). Die Lösung findet er in dem Begriff des Angemessenen und dem Grundsatz des Besten (le principe du meilleur), dem Kennzeichen der höchsten Substanz, „deren Schöpfungen eine höchste Weisheit anzeigen und die vollkommenste der Harmonien bilden“ [2]). Er setzt diesen Gedanken sowohl dem Schicksalsglauben entgegen, mag dieser nun als mohammedanischer, stoischer oder christlicher auftreten [3]), der neuerdings in Hobbes und Spinoza eine besonders eindrucksvolle Vertretung erfahren hatte [4]), wie der Zweifelsucht Bayles, der geneigt ist, alles auf bloße Willkür zurückzuführen [5]).

Der alte religiöse Gedanke von der Wirksamkeit Gottes in der Welt, neben der doch die Freiheit und also Verantwortlichkeit des Menschen besteht, wird so in diesem Werk wieder aufgenommen und gegen die beiden Richtungen verteidigt, welche ihm durch alle Jahrhunderte der neueren Entwicklung hindurch besonders gefährlich gewesen sind, gegenüber dem Gedanken einer unbedingten, zwangsläufigen Notwendigkeit, der sich gerne rein materialistischer Begründungen bedient, und gegenüber einer Zweifelslehre, die entweder jede sichere Ueberzeugung erschüttert oder im besten Falle den Menschen an einen Glauben verweist, in dem er sich mit seiner Vernunft nicht wiederfindet. Beide Gedankenrichtungen entstammen der Erneuerung der antiken Philosophie. Die erste gründet sich auf den das ganze westeuropäische Denken jener Jahrhunderte bestimmenden Stoizismus, bedient sich in ihrem Materialismus aber auch epikureischer Gedankengänge; die zweite steht auf dem Boden des Skeptizismus, der als anregendes, das Denken immer von neuem aufstachelndes Mittel durch die ganze neuere Geistesentwicklung hindurchwirkt. Die erste löst den Gottesbegriff völlig in den Weltbegriff auf, neben dem dann auch die menschliche Freiheit nicht zu bestehen vermag, in der zweiten wird wahrhaft nur die schrankenlose Freiheit des menschlichen Denkens anerkannt, die aber, an keine sicheren Gesetze gebunden, jedes bestimmte Verhältnis dieser Begriffe erschüttert. Dem gegenüber behauptet Leibniz den alten christlichen Gedanken, der unter dem Einfluß der platonisch-aristo-

[1]) Essais de Théodicée VI 37 f.
[2]) ebd. VI 44.
[3]) ebd. VI 30 f.
[4]) ebd. VI 43 f.
[5]) ebd. VI 38—45.

Digitized by Google

telischen Philosophie ausgebildet war. Gott als das Unbedingte und die die Wirklichkeit bestimmende Macht bleibt über die Welt erhöht und doch ihr einziger Grund; die Welt strahlt daher die göttliche Vollkommenheit wider. Aber die Freiheit als der Grund der sittlichen Welt bleibt trotz dieser göttlichen Allwirksamkeit in Geltung.

Die Begründung dieser Gedanken in Leibniz' Buch ist nicht so bedeutsam als die Tatsache, daß der führende Denker des Jahrhunderts in seinem am meisten verbreiteten Werke sich für sie eingesetzt hatte. Die Begründung erneuert alte, seit Augustin dem Abendlande vertraute Gedanken. Das Böse wird als bloße Beraubung gefaßt, ein eigenes Sein kommt ihm überhaupt nicht zu, es widerstreitet daher weder der Güte, noch der Weisheit, noch der Kraft Gottes, da der Mangel mit dem aus dem Nichts Erschaffenen notwendig gesetzt war. Und obwohl Gott alle Handlungen der Menschen nicht nur vorher sieht, sondern sogar vorher bestimmt, so ist damit die menschliche Freiheit nicht aufgehoben. Der Wille des Menschen ist frei, weil die Bedingungen seines Handelns in ihn selber fallen.

Nicht so sehr diese mit zahllosen polemischen Ausführungen durchsetzten Begründungsversuche, als der allgemeine hier vertretene Gedanke sollte von großer Wichtigkeit werden. Das düstere Barock erhellt sich mit dem Beginn des 18. Jahrhunderts zum heiteren Rokoko. Die pessimistische Weltbetrachtung des 17. Jahrhunderts, welche in der Literatur mit Vorliebe die Schrecknisse häufte, weicht jener optimistischen Betrachtung der Wirklichkeit, wie sie für das neue Jahrhundert kennzeichnend ist. Der Glaube an Vollkommenheit dringt siegreich vorwärts und überwindet das düstere Sündenbewußtsein der Vergangenheit. Gottes Güte als der Grund der Welt und die Schönheit der Welt als Zeuge jener Güte, die Fähigkeit des Menschen, an dieser Schönheit teilzunehmen und sich der Güte Gottes würdig zu machen, das sind die Gedanken, um die das Denken nunmehr vornehmlich schwingt. Leibniz' Schrift schlug einen dem Zeitalter im tiefsten verwandten Ton an. Die Welt als ein zweckvolles Ganze zu betrachten, das von der Weisheit und Güte seines Schöpfers zeugt, wird geradezu zum Modegedanken der Zeit. Einer der am meisten bewunderten Dichter dieser Jahrzehnte, Brockes, wird in seinen Gedichten „Irdisches Vergnügen in Gott" (9 Teile 1721—48) zu seinem Verkünder, und um die Mitte des Jahrhunderts nimmt der bekannte Reimarus in seinen weit ver-

Digitized by Google

breiteten Schriften den gleichen Gedanken auf. So klingt er durch das ganze Jahrhundert hindurch. Es ist bekannt, daß er gerade um die Mitte des Jahrhunderts, als Kant seine literarische Laufbahn begann, zu besonderer Stärke anschwoll. Damals schien das furchtbare Naturereignis des Erdbebens von Lissabon (1755) das Recht dieser Anschauung völlig zu widerlegen, und Voltaire sagte sich in einem höhnischen Gedichte von ihr los. Aber in Deutschland war man im Gegenteil desto mehr bemüht, die herrschende Anschauung auch solchen Eindrücken gegenüber zu behaupten. Auch der junge Kant greift in diese Erörterung als Verteidiger des Optimismus ein. Und wenn er sich von seinen etwas oberflächlichen „Betrachtungen über den Optimismus" (1759) auch später losgesagt hat, so bleibt der Gedanke von der durchgängigen Zweckbestimmtheit doch ein unverlierbarer Besitz seines Denkens.

Aber damit ist die Bedeutung dieses leibnizschen Buches nicht erschöpft. Ein zweiter, noch allgemeinerer Gedanke von großer Folgewirkung ist in ihm enthalten. Die einleitende Abhandlung gilt der Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft und greift damit eine das ganze neuere Geistesleben tief bewegende Frage wieder auf. Die Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft war die Voraussetzung gewesen, auf der die Schöpfer der christlichen Philosophie in den letzten Jahrhunderten des Altertums ihr Gedankengebäude errichteten, das trotz manches Umbaus in der Hauptsache den Stürmen der Zeit das Mittelalter hindurch bis tief in die neuere Zeit hinein getrotzt hatte. Der gefährlichste Riß war an seinen Grundmauern zum ersten Male hervorgetreten, als noch im hohen Mittelalter an der Universität Paris die Lehre von der doppelten Wahrheit in Philosophie und Theologie, Vernunft und Offenbarung aufkam. Sie konnte eine entgegengesetzte Auslegung erfahren, je nachdem welches Glied der nunmehr in Gegensatz gebrachten Begriffe als das eigentlich wertvolle und festzuhaltende erschien. Beide Auslegungen sind erfolgt und haben mächtig auf die Entwicklung des Denkens gewirkt. Die ursprüngliche Meinung war wohl, daß der Glaube sich beschränken müsse, und daß die Entscheidung in den wichtigsten und letzten Fragen der Vernunft zustehe. Die Glaubenswahrheit wird hier als nebensächlich hinter die Vernunftwahrheit zurückgedrängt. Die ganze rein weltliche Entwicklung der Wissenschaft und Philosophie seit dem Ausgang des Mittelalters steht auf diesem Boden. Aber auch Luther neigte zeitweise der Lehre von der doppelten Wahr-

Digitized by Google

heit zu, nur verstand er sie gerade in umgekehrtem Sinne. Ihm liegt bei der Schwäche der menschlichen Vernunft die letzte Entscheidung im Glauben, und in der Orthodoxie seiner Kirche steigerte sich diese Auffassung manchmal zu einer wahren Vernunftfeindschaft.

Mit beiden einseitigen Auffassungen aber war man dem vollen Gehalte der aus dem Altertum überlieferten christlichen Lehre nicht gerecht geworden. Der besondere Wert ihres Gedankens lag gerade darin, daß sie die höchsten Kräfte des menschlichen Gemüts, die Klarheit des Denkens und die Kraft des Glaubens zu einer einheitlichen Macht verschmolz und in ihr eine sichere Grundlage des geistigen Lebens wieder gefunden hatte. Es ist eine der wichtigsten Leistungen der deutschen Philosophie in ihrer hohen Linie von Leibniz bis Hegel, daß sie diese Einheit zurückgewann. Vernehmlich wird dieser Ton von Leibniz angeschlagen. Er steht den gleichen zwei Richtungen gegenüber, die sich auf dem Boden der Lehre von der doppelten Wahrheit entwickelt hatten, der vernunftsicheren Irreligiosität und der skeptischen Hinneigung zum bloßen Glauben. Und er überwindet sie durch den bewußten Rückgang auf die Lehre der Kirchenväter.

Deren Grundgedanken macht er damit zu einem der Leitgedanken der deutschen Philosophie. Zwei Wahrheiten können sich nicht widersprechen. Die von Gott auf eine außerordentliche Weise offenbarte Wahrheit, der Glaube, muß daher mit der Wahrheit, welche die Vernunft durch ihre eigene Natur in der Verknüpfung der Begriffe findet, übereinstimmen[1]). Diese Uebereinstimmung begreiflich zu machen, gelingt Leibniz durch die Unterscheidung zweier Arten von Vernunftwahrheiten, der ewigen, die unbedingt notwendig sind, so daß ihr Gegensatz einen Widerspruch einschließen würde, und der tatsächlichen, zu denen die Gesetze gehören, die Gott der Natur zwar nicht ohne Grund, aber doch nach seiner freien Wahl gegeben hat. Die ersten sind von logischer oder metaphysischer Notwendigkeit, die zweiten von physischer, und diese physische ruht auf der moralischen Notwendigkeit, da sie in dem Willen Gottes ihren Ursprung hat[2]). Die

[1]) Théodicée. Discours préliminaire de la conformité de la foy avec la raison § 1 VI 49 Gerhardt: Je suppose que deux verités ne sauroient se contredire; que l'objet de la Foy est la Verité que Dieu a revelée d'une maniere extraordinaire, et que la Raison est l'enchainement des Verités, mais particulierement (lorsqu'elle est comparée avec la Foy) de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement sans être aidé des lumières de la Foy.

[2]) ebd. § 2 VI 50 G.

Digitized by Google

ewigen Wahrheiten können niemals aufgehoben werden, ihr Gegenteil wäre widervernünftig und das kann auch der Glaube nicht sein. Dagegen kann die bedingte Notwendigkeit der physischen Gesetze wohl eine Aenderung erfahren, denn sie ist in der moralischen Notwendigkeit begründet und kann daher durch stärkere Gründe einer höheren Ordnung aufgehoben werden. Darauf soll die Möglichkeit übernatürlicher Offenbarung beruhen [1]). Eine solche Wahrheit geht über unsere Vernunft, weil unser Geist sie nicht zu verstehen vermag, aber eine Wahrheit gegen die Vernunft ist unmöglich [2]). Wenn Einwürfe der Vernunft gegen Glaubenslehren wirklich unwiderleglich sind, so müssen diese Artikel als falsch gelten [3]). Denn die Vernunft ist ebensogut ein Geschenk Gottes wie der Glaube, ihr Kampf würde deshalb einen Kampf Gottes gegen Gott bedeuten [4]).

Leibniz ist tief davon durchdrungen, daß die Vernunft die Kraft besitze, die Wahrheit zu erkennen. Bayle, gegen den er sich hier hauptsächlich wendet, hatte behauptet, die Vernunft sei geschickter zu widerlegen und zu zerstören, statt zu beweisen und aufzubauen; sie könne wider alles, auch gegen das unzweifelhaft Wahre, unauflösliche Einwände vorbringen [5]). Dann wäre sie in der Tat eher für ein Geschenk des Teufels zu halten. Leibniz dagegen ist von der aufbauenden Kraft der Vernunft unerschütterlich überzeugt. In einem Satze von wunderbarer Tiefe klingt hier bei ihm schon das Antinomienproblem und die Hegelsche Dialektik an. In Wahrheit ist diese Kraft der Negation gerade der größte Vorteil für die Vernunft. Zerstört sie einen Satz, so errichtet sie damit eben den entgegengesetzten, und zerstört sie beide einander entgegenstehende Sätze, dann dringt sie erst recht eigentlich in ihre Tiefe und verspricht uns neue Wahrheiten, wenn wir ihr nur nicht mit einem streitsüchtigen Geiste folgen, sondern mit dem brennenden Wunsche, die Wahrheit aufzusuchen und zu entwirren [6]). Gerade

[1]) ebd. § 2—3 VI 50 f. G.

[2]) ebd. § 23 VI 64.

[3]) ebd. § 39 VI 73.

[4]) ebd. § 39 VI 73 Mais comme la raison est un don de Dieu, aussi bien que la foy, leur combat feroit combattre Dieu contre Dieu.

[5]) ebd. § 80 VI 97.

[6]) Als § 80 VI 97: Lorsqu'elle detruit quelque these, elle edifie la these opposée. Et lorsqu'il semble qu'elle detruit en même temps les deux theses opposées, c'est alors qu'elle nous promet quelque chose de profond, pourvu que nous la suivions aussi loin qu'elle peut aller, non pas avec un esprit de

Digitized by Google

in dieser Fähigkeit, sich selbst Einwürfe zu machen, darf man nicht die engen Grenzen der Vernunft beklagen, sondern muß ihre Kraft erkennen, in das Innere der Dinge einzudringen. In solchen Widersprüchen eröffnen sich neue Erkenntnisse; es sind gleichsam die Strahlen des kommenden Tages, die uns ein größeres Licht versprechen [1]).

Glauben und Wissen miteinander zu versöhnen, den Inhalt des Glaubens, soweit er es gestattet, in die Form der Vernunft überzuführen, wird ein Hauptbestreben der kommenden deutschen Philosophie. Je mehr die Aufklärung zeitweise in die rein skeptische Richtung einbog, desto entschiedener kehrten die folgenden Denker zu den leibnizschen Absichten wieder zurück. Der Gedanke einer Uebereinstimmung zwischen Vernunft und Offenbarung klingt von hier aus als einer der vernehmlichsten Töne durch die deutsche Philosophie hindurch. Wir werden ihn als einen der bestimmenden Antriebe auch für die kantische Metaphysik wieder finden. —

Nur der Versuch über die Theodizee hat als ein Ganzes auf das folgende Jahrhundert gewirkt. Das übrige Gedankengebäude von Leibniz, sein eigentliches System, soweit man von einem solchen reden darf, hat kaum einem seiner Zeitgenossen und Nachfolger als Ganzes vor dem Geiste gestanden, jedenfalls keinem, der für die Fortentwicklung der Philosophie ernstlich in Betracht käme. Nur einzelne Gedanken wirken und bestimmen den Aufriß der späteren Denksysteme wie die Motive ihres Kampfes. Und merkwürdigerweise sind es nicht die eigentlich metaphysischen Gedanken, die so fortleben, nicht die Gedanken, die die Fülle der Denkmotive in Leibniz' Geiste zur inneren Einheit verknüpften. Der Begriff des Unendlichen, der Monade, der allgemeinen Harmonie, sie werden vergessen oder nicht mehr verstanden. Sondern es sind gewisse methodische Einsichten, durch welche Leibniz allein noch Führer der folgenden Denker bleibt.

---

dispute, mais avec un desir ardent de rechercher et de demêler la verité, qui sera tousjours recompensé par quelque succès considerable.

[1]) ebd. § 81 VI 97: M. Bayle poursuit: qu'il faut alors se moquer de ces objections, en reconnoissant les bornes etroites de l'esprit humain. Et moy, je crois que bien loin de là, il y faut reconnoitre des marques de la force de l'esprit humain, qui le fait penetrer dans l'interieur des choses. Ce sont des ouvertures nouvelles, et pour ainsi dire des rayons de l'aube du jour, qui nous promet une lumiere plus grande; je l'entends dans les matieres philosophiques ou de la Theologie naturelle.

Digitized by Google

Ein Gedanke steht hier ganz im Mittelpunkte, die berühmte Unterscheidung der zufälligen und notwendigen Wahrheiten. Er ist nicht ohne Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen. Die geschichtliche Offenbarung ist die zunächst als zufällig erscheinende Tatsache, die in ihrer vernünftigen Notwendigkeit erkannt werden soll. Aber dies ist das Absehen der Philosophie überhaupt, die Tatsachen in ihrer Vernünftigkeit zu begreifen und also das Zufällige in ein Notwendiges aufzulösen. Dieser Gedanke berührt also nicht ein nebensächliches Außenwerk, sondern betrifft einen der innersten Antriebe der Philosophie. Die tatsächliche Wirklichkeit in ihrem vernünftigen Zusammenhang zu begreifen, diese ewige Aufgabe der Philosophie, wurde dem deutschen Denken von Leibniz neu gestellt, indem er das Verhältnis beider Wahrheiten neu bestimmte.

Man sieht in Leibniz häufig den Vater des deutschen Rationalismus. Das ist richtig, sofern alle Philosophie sich das rationale Ziel steckt, das Tatsächliche in das Vernünftige aufzulösen. Betrachtet man Leibniz aber in seiner besonderen geschichtlichen Stellung, so muß man eher sagen, daß er gegenüber dem schrankenlosen Rationalismus, wie er in der Schule Descartes herrschte und wie er gerade damals auch nach Deutschland hinüberwirkte, das Wissen von den Tatsachen wieder zu Ehren brachte. Daß auch das zufällige Wissen bestimmten Regeln folge, ist sein eigentümlicher Gedanke. Später, in der Auseinandersetzung mit Locke, galt es dann vor allem, das notwendige Wissen zu verteidigen. Aber als er in den 80er Jahren seine Lehre entwickelte, stand der Gegensatz zu dem Rationalismus im Vordergrund. Und zwar in einer doppelten Hinsicht. Das tatsächliche Wissen sollte gerechtfertigt werden durch den Nachweis, daß auch hier bestimmte Regeln gelten; und andererseits sollte das notwendige Wissen in seiner Eigenart bewahrt bleiben, die ihm Descartes einigermaßen genommen hatte, indem er es auf den Willen Gottes gründete. Damit hatte er ihm selbst ein zufälliges Moment eingeimpft. Diese beiden Motive verschlingen sich bei Leibniz in eigenartiger Weise.

Die ewigen Wahrheiten, welche ebenso die Grundlagen der Erkenntnis in Metaphysik und Mathematik umspannen, wie die obersten Regeln des Sittlichen, stammen nicht aus dem Willen Gottes, sondern aus seinem Verstande, der ebensowenig wie sein Wesen von seinem Willen abhängt [1]). Es ist gegenüber dem Ratio-

[1]) Discours de metaphysique § 2 IV 428 Gerhardt.

Digitized by Google

nalismus die Rechtfertigung des Standpunktes, den schon die klassische Scholastik eingenommen hatte. Nicht der Wille, sondern der Intellekt ist das letzthin Gottes Wesen Bestimmende; die ewigen Wahrheiten binden daher auch seinen Willen. Sie enthalten nichts Zufälliges und Willkürliches, sondern sind von unbedingter Geltung.

Für die tatsächlichen und zufälligen Wahrheiten muß das Prinzip überhaupt erst gefunden werden. Leibniz leitet es ab aus der Betrachtungsweise der Scholastik, welche alle tatsächliche Wirklichkeit auf den Willen Gottes zurückführt. Wie die ewigen Wahrheiten aus dem Verstande, so entspringen die tatsächlichen aus dem Willen Gottes. Sie müssen deshalb den höchsten Grad der ihnen möglichen Vollkommenheit besitzen[1]). Aus dem Gedanken der Harmonie des Universums wird der Grundsatz für die Tatsachenwahrheiten gewonnen. Sie sind nicht notwendig, in demselben Sinne wie die ewigen, sondern sie sind nur gewiß, oder sie sind, wie Leibniz abermals in Anknüpfung an einen scholastischen Begriff sagt, nur von hypothetischer Notwendigkeit, da sie nur unter der Voraussetzung von Gottes Willen bestehen[2]). Aber gerade der Wille Gottes ergibt hier das in ihnen enthaltene Prinzip. Er kann nur das Vollkommene wählen, das in durchgängiger Harmonie sich befindet. Die zufälligen Wahrheiten haben daher ihren Maßstab an ihrer Angemessenheit. Wie die notwendigen Wahrheiten auf dem Satz des Widerspruchs begründet sind, so die zufälligen auf dem Prinzip des Besten[3]). Später nennt Leibniz abermals in Anknüpfung an einen scholastischen Ausdruck dieses Prinzip gern das der An-

[1]) ebd. S. 3 IV 428 f. Gerhardt. Aeltere Stellen bei Kabitz, Die Philosophie des jungen Leibniz 1909, S. 35 ff.

[2]) ebd. § 13 IV 436 ff. G. In der protestantischen Scholastik nimmt die Behandlung des Notwendigen und Zufälligen immer eine wichtige Stelle ein. Das Notwendige gliedert sie dabei meistens zunächst in die völlig unabhängige Notwendigkeit, die nur in Gott besteht, und in die abhängige, die letztere wieder in eine absolute und eine hypothetische Notwendigkeit. So etwa Jakob Martini in seinen Disputationes metaphysicae (1619), deren elfte de necessario et contingente handelt, und ganz ähnlich Leibniz' Lehrer Joh. Adam Scherzer in seinem Vademecum sive Manuale philosophicum (1675) Pars II. Distinctiones philosophicae S. 154 f. oder seinem Nucleus philosophiae quadripartitus (1682) S. 442 f. Leibniz gewinnt seinen Begriff des Zufälligen, indem er ihn aus dem scholastischen Begriff des hypothetisch Notwendigen entwickelt.

[3]) ebd. § 13 IV 438 G. sur le principe de la contingence ou de l'existence des choses, c'est à dire sur ce qui est ou qui paroist le meilleur parmy plusieurs choses également possibles. Vgl. auch Leibniz an Arnauld, Juni 1686, II 49 G.

Digitized by Google

gemessenheit (principe de la convenance)[1]). Auch diese Angemessenheit hat ihre Regeln und Gründe, die in dem Willen Gottes liegen, und daher ist auch in diesem Gebiet eine wirklich begründete Erkenntnis möglich.

Die Ausführungen in dem Discours veranschaulichen am besten, aus welchen Gedankengängen hervor Leibniz zu diesen Aufstellungen kam. Spätere Stellen geben das Begriffsgerüst vielleicht noch deutlicher. Gewisse Schwankungen im einzelnen sind festzustellen, aber die Grundgedanken bleiben unverändert. Der religiöse Einschlag tritt mehr zurück, die Begriffe werden mehr von der Seite des Erkennenden betrachtet.

Leibniz unterscheidet nunmehr gern die ursprünglichen von den abgeleiteten Wahrheiten[2]). Von jenen läßt sich überhaupt keine Rechenschaft geben. Es sind die unmittelbaren identischen oder den Widerspruch verneinenden Sätze. Auf der Seite der Tatsachen entspricht ihnen die unmittelbare innere Erfahrung. Die abgeleiteten unterscheiden sich danach, ob sie vollständig in die ursprünglichen aufgelöst werden können oder ob eine solche Auflösung nur durch einen Fortschritt ins Unendliche möglich wäre. Jenes sind die notwendigen, dieses die zufälligen Wahrheiten. Sie verhalten sich also wie kommensurable und inkommensurable Zahlen zueinander[3]). Die notwendigen Wahrheiten sind die der Mathematik und Metaphysik. Ihr Prinzip ist das der Identität oder des Widerspruchs, denn notwendig ist ein Satz, dessen Gegenteil einen Widerspruch einschließt. Sie müssen sich auf identische Sätze zurückführen lassen. Die tatsächlichen Wahrheiten können auf doppelte Weise erkannt werden, sowohl a posteriori durch die Erfahrung, wie apriori durch die Vernunft[4]). Durch die Erfahrung erkennen wir sie, wenn wir sie mit den Sinnen erfassen, durch die Vernunft, wenn wir die Angemessenheit ihrer Wahl erwägen oder, was für Leibniz dasselbe ist, wenn wir sie auf ihren Grund zurückführen. Die Sinneswahrnehmung bietet uns die Erfahrung nur als eine ursprüngliche, nicht weiter zu erklärende. Die Erklärung kann nur durch die Vernunftserwägung an der Hand des Satzes vom Grunde

[1]) Z. B. Théodicée Discours prélim. § 2 VI 50 G. Principes de la nature et de la grace § 11 VI 603 G. Vgl. Scherzer a. a. O. Distinctiones philosophicae S. 155 f.: necessitas congruentiae seu convenientiae.

[2]) Nouveaux essais IV. Buch. 2. Kapitel V 343 ff. Gerhardt. Vgl. dazu Ueber die Freiheit in Leibniz' Hauptwerken von Buchenau-Cassirer II, S. 500 f.

[3]) De scientia universali, Leibnitii opera philosophica ed. Erdmann S. 83 b.

[4]) Ueber die Freiheit a. a. O. S. 501, Théodicée Discours prélim. § 2 VI 50 G.

Digitized by Google

erfolgen. So ergibt sich der Satz vom Grunde als das zweite große Vernunftprinzip. Er besagt, daß nichts ohne Grund geschieht.

Ein Schwanken findet in diesen Bestimmungen nur insofern statt, als Leibniz, der gewöhnlich alle Erkenntnis, die notwendige wie die zufällige, der Vernunft zuschreibt[1]), in den Nouveaux essais, vielleicht in Anpassung an Lockes Ausdrucksweise, den Ausdruck Vernunftwahrheiten den notwendigen vorbehält und ihnen die zufälligen als die tatsächlichen gegenüberstellt[2]). Die abschließende, rein abstrakte Darstellung in der Monadologie hat dann diese Terminologie aufgenommen[3]), bestimmt aber infolgedessen das Verhältnis beider Wahrheiten zueinander in einer etwas abweichenden Weise. Allgemein handelt es sich bei Leibniz um die Frage des Zusammenhangs beider Gattungen von Wahrheit. An ihrer Entscheidung hängt das Schicksal der Metaphysik, die noch zu allen Zeiten das Tatsächliche als ein Notwendiges begreifen wollte. Merkwürdigerweise begegnet man in neueren Darstellungen manchmal der Anschauung, als habe Leibniz beide Gattungen der Wahrheit unverbunden nebeneinander gestellt, ja es wird womöglich in dieser Trennung ein Hauptverdienst von Leibniz gesehen. In Wahrheit liegt ihm viel mehr an ihrer Verknüpfung[4]). Es ist durchaus irrig, wenn vielfach angenommen wird, erst Christian Wolff habe den Versuch unternommen, den Satz vom Grunde, welcher die Tatsachen verknüpft, auf den der Identität, nach dem sich die ewigen Wahrheiten richten, zurückführen. Dieser Versuch liegt ganz in der Richtung von Leibniz' eigenem Denken, und es kann Joh. Ed. Erdmann nicht zugegeben werden, daß er nur an einer vereinsamten Stelle in einer von ihm aufgefundenen Handschrift vorkomme[5]). Man darf eben diesen Gedanken, um ihn im Sinne von Leibniz zu fassen, nicht nur als einen der Erkenntnislehre, sondern muß ihn aus seiner metaphysischen Stellung verstehen. Hier ergibt er sich ohne weiteres als eine unmittelbare Folge aus dem Grundgedanken von Leibniz' Metaphysik.

---

[1]) Nach Théodicée a. a. O. zerfallen die vérités de la raison in vérités éternelles und positives.

[2]) vérités de raison und vérités de fait V 343 G.

[3]) Monadologie § 33 VI 612 G.

[4]) So auch Br. Bauch, Neuere Philosophie bis Kant (Sammlung Göschen) 3. Aufl., S. 113.

[5]) Joh. Ed. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie II 2, 1842, S. 106 f. und dazu Leibnitii opera philosophica ed. Erdmann S. 83 b.

Digitized by Google

Wenn es in der von Erdmann aufgefundenen Schrift De scientia universali seu calculo philosophico heißt, daß das Prinzip des Grundes auch fordere, daß der Begriff des Prädikats in dem des Subjekts enthalten sei[1]), so heißt es damit ganz übereinstimmend in dem Discours de métaphysique, daß in jedem Satze das Prädikat im Subjekt enthalten sein müsse, wenn nicht, wie in den identischen Sätzen, ausdrücklich, so doch virtuell[2]). Wer daher den Begriff des Subjekts vollständig durchschaute, müßte das Prädikat als in ihm enthalten erkennen. Diese Sätze sind vom Standpunkt der leibnizschen Metaphysik einfach selbstverständlich. Denn was sich sinnlich als eine zufällige Verknüpfung von Tatsachen darstellt, bedeutet metaphysisch nur die Entwicklung des in der Monade angelegten Gehalts. Alle Taten und Schicksale Alexanders, die empirisch als eine Verknüpfung von Tatsachen erscheinen, sind in Wahrheit in ihm als ihrem Subjekt enthalten und müssen daher für eine vollständige Erkenntnis auch nach dem Satz der Identität aus ihm hergeleitet werden können[3]). Nur die Beschränkung unserer menschlichen Erkenntnis hindert uns, diese Herleitung zu vollziehen. Wir vermögen nicht bis zu den ersten Elementen zurückzugehen, denn dazu bedürfte es einer Auflösung in unendlich viele Glieder. Wenn das Prädikat also auch hier im Subjekt enthalten ist, so kann es doch niemals als zu ihm gehörig erwiesen werden[4]). Die notwendigen und die zufälligen Wahrheiten verhalten sich wie kommensurable und inkommensurable Zahlen; bei jenen ist eine Auflösung in identische Sätze möglich, bei diesen müßte dazu die Analyse ins Unendliche fortschreiten[5]). So stellt sich der Satz vom Grunde nur als eine nicht bis auf ihre letzten Glieder zurückgeführte Beziehung der Identität dar; und wir können das Tatsächliche als

---

[1]) a. a. O. S. 83b. Duobus utor in demonstrando principiis, quorum unum est: falsum esse quod implicat contradictionem; alterum est: omnis veritatis (quae immediata sive identica non est) reddi posse rationem, hoc est, notionem praedicati semper notioni sui subjecti vel expresse est implicite inesse.

[2]) § 8 IV 433 G. Or il est constant que toute predication veritable a quelque fondement dans la nature des choses, et lors qu'une proposition n'est pas identique, c'est à dire lors que le predicat n'est pas compris expressement dans le sujet, il faut qu'il y soit compris virtuellement, et c'est ce que les Philosophes appellent in-esse, en disant que le predicat est dans le sujet.

[3]) Discours de metaphysique § 8 und 13. Vgl. auch aus dem Briefwechsel mit Arnauld II, S. 52 ff. G.

[4]) Hauptschriften von Buchenau-Cassirer II, S. 501.

[5]) S. 83 b Erdmann.

Digitized by Google

den Grenzfall des Notwendigen ansehen, das Irrationale als den Grenzfall des Rationalen.

So können wir auch den Satz vom Grunde als den Grenzfall des Satzes der Identität betrachten. Es ist nicht richtig, wenn man beide auch dadurch zu trennen sucht, daß man jenen auf die Tatsachenwahrheiten einschränkt, wie diesen auf die notwendigen. In Wahrheit umspannt der Satz vom Grunde beide Gruppen von Wahrheiten, er ist das große, sie vermittelnde Prinzip. Auch innerhalb der notwendigen Wahrheiten braucht die Auflösung nicht stets bis zu den letzten identischen Sätzen fortgeführt zu werden, wenn eine solche Zurückführung nur jederzeit möglich ist. Und wir bedienen uns auch in der Erkenntnis der notwendigen Wahrheiten des Satzes vom Grunde. Die Mathematik bietet hierfür ja das deutlichste Beispiel. Darum sagt Leibniz schon an der erwähnten Stelle der Schrift De scientia universali, daß der Satz vom Grunde für beide Gattungen der Wahrheit gelte [1]). Und ebenso erklärt er in der Monadologie, daß unsere Vernunfterkenntnis (nos raisonnements) auf den zwei Prinzipien des Widerspruchs und des zureichenden Grundes beruhe (§ 31—32). Kommt man bei der Analyse einer Wahrheit zu den ursprünglichen Prinzipien oder identischen Sätzen, so ist die Wahrheit notwendig (§ 33—35). Der zureichende Grund muß sich aber auch bei den zufälligen Wahrheiten finden (§ 36): dieses ‚auch' wird leicht übersehen [2]). Nur würde bei diesen die Auflösung in Sondergründe ins Unendliche zurückführen.

Andererseits ist diese Anwendung des Satzes vom Grunde in den Tatsachenwahrheiten selbstverständlich auch eine Betätigung der Vernunft. Leibniz unterscheidet, wie gesagt, eine doppelte Erkenntnis der Tatsachen, a posteriori durch die Wahrnehmung und a priori durch die Vernunft [3]). Bei jener verhalten wir uns rein als Empiriker, indem wir uns unseres Gedächtnisses bedienen und uns also nicht über die Fähigkeit erheben, die uns mit den Tieren gemein ist [4]). Ja Leibniz meint, daß uns nur die Erkenntnis der

[1]) Opera ed. Erdman, p. 83 b: alterum est: omnis veritatis — reddi posse rationem — idque non minus in denominationibus extrinsecis quam intrinsecis, non minus in veritatibus contingentibus quam necessariis locum habere.

[2]) VI 612, Gerhard. Mais la raison suffisante se doit aussi trouver dans les verités contingentes ou de fait, c'est à dire dans la suite des choses repandues par l'univers des Creatures.

[3]) Théodicée Discours prélim § 2 VI 50 G. Ueber die Freiheit, Hauptschriften von Buchenau-Cassirer, S. 501.

[4]) Monadologie § 28 VI 611 G.

Digitized by Google

notwendigen und ewigen Wahrheiten über die Stufe der Tiere erhöbe und uns in den Besitz von Vernunft und Wissenschaft setze[1]). Man sieht, was uns die begründete Erkenntnis der Tatsachenwahrheiten ermöglicht, sind die ewigen Wahrheiten selbst, die unsere eigentliche Vernunft ausmachen. Das beweist deutlich das von Leibniz herangezogene Beispiel. Dem reinen Empiriker, der nur wie das Tier durch sein Gedächtnis erwartet, daß es morgen Tag sein wird, stellt er als Vertreter der Vernunft den Astronomen gegenüber, der dies aus Gründen folgert[2]).

Das wahre Verhältnis der verschiedenen Stufen der Wahrheit zu den Formen und Prinzipien der Erkenntnis stellt sich also nach Leibniz so dar:

Notwendige Wahrheiten		Tatsachenwahrheiten	
durch den Satz der Identität	durch den Satz des Grundes	durch den Satz des Grundes	durch die Erfahrung.

Im Satz des Grundes hängen beide miteinander zusammen. Er ist das große Prinzip, durch welches wir uns von der Physik zur Metaphysik, von der Erfahrung zur Vernunft erheben[3]). Die Vernunftwahrheiten sind es, durch welche die Tatsachenwahrheiten bewahrheitet, also erst zur Wahrheit gemacht werden[4]). Sie enthalten den bestimmenden Grund und das regelnde Prinzip der Existenzen selbst, mit einem Worte, die Gesetze des Weltalls[5]).

Die Tatsachen finden ihre Begründung erst in den notwendigen Wahrheiten der Vernunft; das Zufällige hat seinen Grund im Notwendigen. Wir wissen, und Leibniz macht selbst bei rein abstrakten erkenntnistheoretischen Erörterungen kein Hehl daraus, daß dieser Gedanke bei ihm letzthin einen religiösen Sinn besitzt. Wir kehren damit zum Ausgang unserer Betrachtungen zurück. Die Vernunftwahrheiten sind notwendig, weil sie auch über den

[1]) Monadologie § 29. Mais la connoissance des verités necessaires et eternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la Raison et les sciences.

[2]) Monadologie § 28.

[3]) Principes de la nature et de la grace § 7 VI 602 G.

[4]) Nouveaux essais IV 2 § 14, V 355 G. Et la liaison des phenomenes, qui garantit les verités de fait à l'egard des choses sensibles hors de nous, se verifie par le moyen des verités de raison; comme les apparences de l'Optique s'eclaircissent par la Geometrie.

[5]) ebd. IV 11 § 13, V 429 G. il faut considerer, que ces verités necessaires contiennent la raison determinante et le principe regulatif des existences mêmes, et en un mot les loix de l'Univers.

Digitized by Google

Willen Gottes erhaben sind und in dem ewigen Verstande Gottes ihren Ursprung besitzen. Das Zufällige dagegen hängt von Gottes Willen ab; es hat seinen Grund in der Schöpfertat Gottes, durch welche er die Dinge in die Wirklichkeit überführte, deren Nichtexistenz doch reinen Widerspruch einschlöße. Diese Wirklichkeit der Dinge ist das eigentlich und wahrhaft Zufällige, das seinen Grund daher nicht in sich selbst, sondern außerhalb seiner Reihe in einem notwendigen, durch sich selbst existierenden Wesen haben muß. „Diesen letzten Grund der Dinge nennen wir Gott" [1]). Das ist der metaphysische Gedanke von Leibniz, der statt fast allen andern lebendig bleiben und großenteils die kommende Entwicklung der Metaphysik beherrschen sollte, der alte christliche Gedanke, für den sich Leibniz mit Recht auf Augustin berufen konnte [2]). Das Zufällige kann nicht in sich selbst, sondern muß in einem Notwendigen begründet sein, das Tatsächliche in einem Vernünftigen, die Welt in Gott.

2. Wolff.

Leibniz hatte den Plan entworfen, nach dem ein neues Gebäude der Philosophie errichtet werden konnte, aber zur Ausführung war er durch die Ungunst der äußeren Verhältnisse und wohl auch infolge der Unruhe seines eigenen Geistes nicht gekommen. So groß die aufbauende Kraft seines Denkens gewesen war, die ihn befähigte, alle Gebiete des Wissens nach großen einheitlichen Gedanken zu gliedern, so stand das Gebäude klar doch nur vor seinem eigenen Geiste, und es andern nach seinem ganzen Umfang und seiner ganzen Tiefe mitzuteilen, war von ihm versäumt worden. So ist er der große Anreger geblieben, von dessen Ideen das ganze folgende Jahrhundert lebte, ja dessen Gedanken erst in der Romantik recht wieder entdeckt wurden und dessen Wirkungen wohl bis heute noch nicht voll entfaltet sind. Aber er wurde nicht, wozu er bestimmt war, was Descartes in Frankreich, Bacon und Locke in England waren, der Begründer einer nationalen Weltanschauung, in deren Rahmen sich fortan alle weiteren Gedankenrichtungen einfügen konnten.

Dadurch ist das Schicksal und die Entwicklung der deutschen Philosophie bedingt. Sie hat sich nur langsam und stoßweise aus

[1]) Principes de la nature et de la grace § 8 VI 602 G. Monadologie § 37 bis 39 VI 618 G.; vgl. Théodicée § 7 VI 106 G.

[2]) Nouveaux essais IV 11 § 13, V 429 G.

Digitized by Google

der Umklammerung durch die altüberkommene Scholastik zu befreien vermocht, und während in Westeuropa die neue Weltanschauung alsbald fertig gerüstet wie Athene aus dem Haupt ihres Vaters hervortrat, rang sie sich in Deutschland nur schwer und in immer erneuter Anstrengung zu der ihr eigentümlichen Gestalt hindurch.

Die erste Gestalt schuf ihr Christian Wolff. Er hat als erster dem allgemeinen Denken der Deutschen eine aus dem neuen Geiste moderner Wissenschaft geborene umfassende Weltanschauung geboten. Er leistete, was Leibniz nur versprach. Das verbürgte ihm seinen ungeheuren Erfolg. Vielleicht wäre Deutschland, dessen von dem großen Kriege ihm geschlagene Wunden sich jetzt erst schlossen, das sich nur langsam aus der furchtbaren Leidenschaft religiöser Kämpfe zu ruhiger Besinnung sammelte, und auf dessen Geist noch immer der düstere Scharfsinn theologischer Scholastik lastete, vielleicht wäre dies Deutschland gar nicht reif gewesen, dem klaren Tiefsinn leibnizscher Gedankengänge zu folgen. Jedenfalls wurde es ihm zum Schicksal und bestimmend für seine ganze weitere Entwicklung, daß nicht das System von Leibniz, sondern das Wolffs am Eingang seines selbständigen Weges steht.

In ihm lebte der baumeisterliche Geist, der auch Leibniz eignete, aber bei Wolff verbunden mit einem durch nichts zu ermattenden Fleiße. Als er bei Abschluß seiner deutschen Schriften auf sein Werk zurückblickt und mit berechtigtem Stolze feststellt, wie sich die Zahl seiner Anfänger beinahe von Tag zu Tag mehre, da bricht er in das für ihn bezeichnende Geständnis aus: „Und eben dieses muntert mich auf, den Baue der Wissenschaften nicht zu verlassen: vielmehr werde ich, so lange mir Gott Leben und Kräffte verleihet, mir angelegen seyn lassen, nach meinem Vermögen ihn zu befördern und mich freuen, wenn ich sehe, daß auch andere bauen helffen, ja mir ihn weiter fortzuführen Gelegenheit geben. Hingegen werde ich mich um diejenigen wenig bekümmern, die sich durch Einreissen einen Nahmen bey Leuten machen wollen, bey denen ich keinen zu haben verlange ..... Gott sende Arbeiter!“[1]). Als er seine Hand vom Werke ließ, konnte er in der Tat befriedigt sein in dem Bewußtsein, an die Stelle, wo bis dahin nur das Geschlinge scholastischer Begriffsunterscheidungen wucherte, den Deutschen einen aus festen, der Wirklichkeit entnommenen

[1]) Vernünftige Gedanken von dem Gebrauch der Teile in Menschen, Tieren und Pflanzen, 1725, Ende der Vorrede.

Digitized by Google

Werkstücken gezimmerten Bau errichtet zu haben, dessen Grundmauern sich allerdings nicht allzu tief in das Erdreich erstreckten, dessen Vorderansicht einen ziemlich nüchternen und manchmal gar zu einfachen Anblick bot und zu dem auch noch ziemlich viele aus der Fremde eingeführte Steine verwendet waren, aber in dem sich doch immerhin eine Zeitlang wohnen ließ. Wolff gelang es, durch sein System die Scholastik von den deutschen Universitäten zu verdrängen, nach den Lehrbüchern seiner Schulen wurde hier fortan unterrichtet. Der ungeheure Einfluß seines Denkens auf alle Wissenschaften und das gesamte geistige Leben der Nation ist bekannt. Alle weitere Entwicklung der deutschen Philosophie hat von hier ihren Ausgang genommen.

Drei Dinge hat Wolff, noch abgesehen von dem besonderen Inhalt seiner Lehre, gegenüber der Scholastik erreicht: Sachwissen statt Wortwissen, Freiheit statt Gebundenheit in der Philosophie, Deutsch statt Lateinisch. Alle drei Errungenschaften hängen innerlich miteinander zusammen.

Tschirnhaus, dem Wolff neben Leibniz wohl am meisten verdankt, hatte in der Vorrede zu seiner berühmten Medicina mentis (1687, editio nova 1695) drei Arten von Philosophen unterschieden, den philosophus verbalis, historialis und realis. Unter den philosophi verbales versteht er die Scholastiker, die nur Begriffe zu definieren und unterscheiden wissen und daher mehr eine Kenntnis von Wörtern als von Dingen haben, deren Philosophie zu einer Art Lexikon wird. Der philosophus historialis hat eine Kenntnis von den Lehrmeinungen der vergangenen Schulen; es ist das geschichtliche Interesse zumal an der antiken Philosophie, das vom Humanismus her noch fortwirkt. Diesen beiden alten Bildungsmächten, Scholastik und Humanismus, stellt nun Tschirnhaus die neue, auf die Wirklichkeit gerichtete Wissenschaft gegenüber. Der philosophus realis betrachtet die Sachen selbst statt ihrer Bezeichnungen und will so durch die eigenen Kräfte seines Geistes das noch Unbekannte, aber dem menschlichen Verstand doch Zugängliche ans Licht bringen. Es ist der Sinn der neuen Wissenschaft, der hier als Forderung aufgestellt ist. Er hatte auch in Leibniz gelebt. Aber vollständig zu genügen suchte dieser Forderung auf deutschem Boden erst Wolff, indem er alle Teile der Wirklichkeit denkend zu erfassen unternahm.

Solches auf die Sache eingestellte Denken kann seine Regel nur aus der Sache selber und nicht aus irgendeiner Ueberlieferung

Digitized by Google

nehmen. Darin besteht die libertas philosophandi, die durchgesetzt zu haben sich Wolff mit Recht ganz besonders rühmt. Der Vertriebene aus Halle war zum Märtyrer dieser Freiheit geworden, aber indem er diesem Schicksal trotzte, führte er die Sache der Freiheit zum Siege. Unter der libertas philosophandi versteht er das Recht, öffentlich seine Meinung über philosophische Dinge vorzulegen; wird man dagegen gezwungen, fremde Meinungen, die man für falsch hält, als wahr zu verteidigen, so ist das die servitus philosophandi. Nur die Freiheit ist mit der wahren Methode der Philosophie vereinbar, nach der man nichts als wahr anerkennen darf, als was man durch sichere Gründe als wahr erkannt hat. Der Philosoph muß auf seinem eigenen Urteil stehen und darf die Meinungen anderer nur so weit annehmen, als sie sich aus seinen Prinzipien beweisen und einsehen lassen [1]). Von der Freiheit zu philosophieren hängt der Fortschritt der Wissenschaften ab, denn diese können nur durch die echte philosophische Methode gefördert werden [2]).

Mit solcher sachlicher, auf das eigene Urteil gegründeter Wissenschaft ist die deutsche Sprache aufs engste verknüpft. Schon Leibniz hatte in diesem Sinne die deutsche Sprache als einen „Probierstein der Gedanken" gerühmt, während man sich in fremden Ausdrücken so leicht in leere Wortunterscheidungen verlöre. „Ich habe es zuzeiten unsrer ansehnlichen Hauptsprache zum Lobe angezogen, daß sie nichts als rechtschaffene Dinge (die res!) sage und ungegründete Grillen nicht einmal nennen kann. Daher habe ich bei den Italienern und Franzosen zu rühmen gepflegt: wir Deutschen hätten einen sonderbaren Probierstein der Gedanken, den andern unbekannt; und wenn sie dann begierig gewesen, etwas davon zu wissen, so habe ich ihnen bedeutet, daß es unsere Sprache selbst sei, denn was sich darin ohne entlehnte und ungebräuchliche Worte vernehmlich sagen lasse, das sei wirklich was Rechtschaffenes; aber leere Worte, wo nichts dahinter und gleichsam nur ein leichter Schaum müssiger Gedanken, nehme die reine deutsche Sprache nicht an" [3]). Die freie Fortentwicklung wirklicher Wissenschaft hing ohne Zweifel von ihrem Uebergang an die deutsche Sprache ab. Ihn

[1]) Philosophica rationalis sive Logica. Discursus praeliminaris § 151—157.

[2]) ebd. § 169—170.

[3]) Unvorgreifliche Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache § 11, Leibniz deutsche Schriften, her. v. Guhrauer I, S. 453.

Digitized by Google

hat Wolff gleichsam erzwungen, indem er alle Teile der Philosophie mit größter Vollständigkeit in deutscher Sprache zur Darstellung brachte, und dabei der Uebersetzung der Fachausdrücke eine besondere Sorgfalt widmete. Ganze Wörterbücher zu ihrer Uebersetzung fügte er gelegentlich bei. Seine geschichtliche Bedeutung für die Entwicklung der Philosophie in Deutschland liegt durchaus in diesen deutschen Schriften und nicht in den lateinischen, die er nach Abschluß der deutschen Reihe aus dem Ehrgeiz, auch in der philosophischen Welt Europas gehört zu werden, folgen ließ [1]). Erst durch Wolff wurde so die Philosophie aus einem Vorrecht weniger Gelehrter zu einer Angelegenheit der ganzen Nation.

An diesem „Wolffschen System", das immerhin genug Selbstständigkeit besaß, um Wolff mit Recht gegen die Bezeichnung Leibniz-Wolffsches System Einspruch erheben zu lassen, heben sich drei Bestandteile als die eigentlich bestimmenden hervor. Auch für Wolffs Denken ist die Scholastik die selbstverständliche Voraussetzung. Zahlreiche Begriffe zeigen diese Herkunft. Ja dieser Einfluß der Scholastik hat sich in gewisser Weise mit den Jahren bei ihm verstärkt. Sie wirkt ohne Zweifel in seinen lateinischen Schriften stärker als in seinen deutschen. Nicht nur die Sprache, sondern mehr noch das Bestreben nach einer streng systematischen, schulmäßigen Darstellung ließ Wolff wie von selbst in die Bahnen dieser klassischen Schulphilosophie wieder einlenken. Zumal in den Prolegomena zu seiner lateinischen Ontologie spricht er sich ausführlich über diese Anknüpfung an die Scholastik aus. Er will sie nicht einfach erneuern, sondern durch die wissenschaftliche Methode verbessern [2]). Diese wissenschaftliche Methode selbst hat Wolff entwickelt, indem er die Anregungen zweier Männer miteinander verknüpfte, die den größten Einfluß auf ihn gehabt haben, die Anregungen von Leibniz und Tschirnhaus. Daß Leibniz' Meditationes de cognitione, veritate et ideis (1684) ihm zur entscheidenden Einsicht verholfen habe, sagt Wolff uns selbst [3]). Es handelt sich hier nicht nur um die bestimmtere Fassung der verschiedenen Stufen

[1]) In welcher Absicht Wolff seine lateinischen Schriften den deutschen folgen ließ, darüber spricht er sich in der Vorrede zu seinen Vernünftigen Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen aus. Beide Werke sollen im folgenden der Kürze halber als „Deutsche Logik" und „Deutsche Metaphysik" angeführt werden.

[2]) Philosophia prima sive Ontologia § 7—26; vgl. auch Praefatio.

[3]) Deutsche Logik. Vorrede.

Digitized by Google

der Erkenntnis, sondern vor allem um das Verhältnis der beiden Hauptstufen, der klaren und der deutlichen Erkenntnis. Daß es die Aufgabe der Wissenschaft sei, von der klaren zur deutlichen und möglichst adäquaten Erkenntnis fortzuschreiten, wird der Grundgedanke von Wolffs System. Das bedeutet aber im Sinne der leibnizschen Lehre, die Tatsachenwahrheiten zu Vernunftwahrheiten zu erheben. Diese Vernunftwahrheiten dann aber im Zusammenhang zu entwickeln, konnte ihm Leibniz bei der abgerissenen Art seiner Darstellungen keinen genügenden Anhalt geben. Hier tritt der Einfluß von Tschirnhaus ergänzend hinzu. Er macht ihn mit der von Descartes und Spinoza ausgebildeten, der Mathematik nachgeahmten, rationalistischen Methode bekannt. Die Wahrheit soll danach nicht gefunden, sondern erfunden werden; die Methode wird zu einem Mittel, aus der reinen Kraft des Denkens das Wissen hervorzubringen. Diese demonstrative Methode, welche von dem im Selbstbewußtsein entdeckten unmittelbaren Gewissen ausgeht, um aus ihm durch sichere Schlüsse weitere Wahrheiten abzuleiten, ist der fremde Einschlag in das Gewebe der wolffischen Philosophie [1]). An dieser Stelle hat der französische Rationalismus das deutsche Denken von seinem geraden, durch Leibniz bereits bestimmten Wege abgedrängt.

„Die Weltweisheit ist eine Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind", beginnt Wolff seine deutsche Logik [2]), und er wiederholt diese Definition in dem Discursus praeliminaris, mit dem er seine lateinische Logik und damit seine lateinischen Werke überhaupt eröffnet: „Philosophia est scientia possibilium quatenus esse possunt" [3]). Für den Begriff des Möglichen übernimmt er dabei die alte scholastische Definition, indem er so alles nennen will, was sein kann, d. h. was keinen Widerspruch einschließt [4]). Der ganze Umfang der Vernunftwahrheiten wird damit

---

[1]) In diesem bestimmten Sinne braucht Wolff den Begriff der demonstrativen Methode. Allgemeiner als eine Verbindung von Schlußfolgen kennt den Ausdruck auch die Scholastik. In diesem Sinne bezeichnet schon Hebenstreit, der Jenenser Lehrer Wolffs in seiner Philosophia prima 4. edit. S. 39 (Caput prælim. Th. VIII) die Metaphysik als scientia proprie dicta h. e. habitus demonstrativus.

[2]) Deutsche Logik, Vorbericht § 1.

[3]) Philosophia rationalis sive logica Disc. prael. § 29. (Künftig als lateinische Logik angeführt.)

[4]) Deutsche Logik § 3. Vgl. Lat. Logik § 519 possibilem esse in qua conjunguntur, quae una inesse possunt eidem subjecto, vel quae sibi mutua non

Digitized by Google

also durchaus im Sinne von Leibniz der Weltweisheit zugeschrieben. Das Denkbare aber muß sich als solches durch seine Begründung erweisen; auch für Wolff ist daher der Satz des Grundes das große Mittel, von der bloßen Tatsache zu ihrem Begriff, von der leeren Möglichkeit zu der begriffenen Möglichkeit aufzusteigen. „Weil von nichts sich nichts gedenken lässet; so muß alles, was seyn kan, einen zureichenden Grund (oder eine raison) haben, daraus man sehen kann, warum es vielmehr ist, als nicht ist“ [1]). Das Wissen vom Grunde ist es, was „die gemeine Erkäntnis von der Erkäntnis eines Weltweisen“ unterscheidet, jene kennt nur die Tatsache aus der Erfahrung, dieser weiß ihren Grund anzugeben [2]). Das rationem reddere, das Geben des Grundes, ist die eigentliche Sache der Philosophie [3]).

Der Grund ist also „dasjenige, wodurch man verstehen kann, warum etwas ist“, und er unterscheidet sich von der Ursache, unter der Wolff das Ding verstehen will, „welches den Grund von einem andern in sich enthält“ [4]). Der Grund ist also das Prinzip der Begreiflichkeit, welches die bloße Tatsache in eine begriffene Tatsache, den Inhalt der Erfahrung in einen Inhalt der Vernunft verwandelt [5]). Im Grunde finden wir zugleich das Wesen des Dinges; denn unter den Bestimmungen eines Dinges bezeichnet diejenige sein Wesen, welche den Grund der übrigen in sich enthält. „Wer also das Wesen eines Dinges erkennt, der kan den Grund anzeigen von allem, was ihm zukommet“ [6]). Und zwar ist dieser Grund erzeugender Grund; er erzeugt das Ding und in seiner Erzeugung wird es begriffen [7]). Das erste aber, was sich von einem Gegenstand denken läßt, ist seine Möglichkeit; daher ist das Wesen eines Dinges seine Möglichkeit und man versteht sein Wesen, wenn

---

repugnant. cf. Scherzer, distinctiones philosophicae s. v. possibile: (p. 192) Logicum, sic omne id est possibile, quod non pugnat, seu involvit contradictionem.

[1]) Deutsche Logik, Vorbericht § 4.

[2]) ebd. § 5—6. Vgl. Lateinische Logik Disc. praelim. § 4—7.

[3]) Lat. Logik Disc. paerlim. § 31. In philosophia reddenda est ratio, cur possibilia actum consequi possint, und § 46 Philosophus est, qui rationem reddere potest eorum, quae sunt vel esse possunt.

[4]) Deutsche Metaphysik § 29.

[5]) ebd. § 381.

[6]) Deutsche Metaphysik § 32—33.

[7]) Deutsche Logik 1. Kapitel § 48. „Nun kan nichts eher von einer Sache gedacht werden, als wie sie entstanden oder dasjenige worden ist, was sie ist. Derowegen verstehet man das Wesen einer Sache, wenn man deutlich begreiffet,

Digitized by Google

man weiß, auf welche Art und Weise ein Ding möglich ist [1]). Und da das, dessen Gegensatz unmöglich ist, notwendig ist, so ist die Möglichkeit und damit das Wesen des Dinges zugleich notwendig [2]). Es ist daher auch ewig und unveränderlich [3]), das Beständige an den Dingen im Gegensatz zu ihren veränderlichen Eigenschaften [4]).

Wie der Grund das erzeugende Prinzip des Gegenstandes ist, so ist er auch das erzeugende Prinzip des Wissens vom Gegenstande oder der Wahrheit. Denn er bringt die Ordnung unter den Dingen hervor, die nur besteht, wenn alles einen Grund hat, „warum es diese und keine andere Stelle einnimmet, oder auf dieses und nichts anderes folget“ [5]). Und an diesem Grunde erkennt man die Ordnung; aus ihm gehen die allgemeinen, die Ordnung bestimmenden Regeln hervor [6]). Diese durch den Satz vom Grunde bewirkte Ordnung unterscheidet die Wahrheit vom Traum, und so hat die Wahrheit ihren Ursprung im Satze des Grundes [7]). So ist der Satz des Grundes konstituierendes Prinzip sowohl für die Wirklichkeit wie für die Wahrheit, der Grund begründet sowohl den Gegenstand wie das Wissen vom Gegenstande. Darum ist Wahrheit auch in den Dingen [8]).

So bleibt für Wolff der Satz des Grundes, was er für Leibniz gewesen war, das große Mittel, durch das wir uns von den Tatsachenwahrheiten zu den Vernunftwahrheiten erheben. Die Er-

wie sie dasjenige worden ist, was sie ist, oder auf was für Art und Weise sie möglich ist.“ Die Möglichkeit eines Begriffes wird erwiesen, „wenn wir zeigen, wie dergleichen Sache entstehen könne“ (ebd. 35).

[1]) Deutsche Metaphysik § 35.

[2]) ebd. § 36—38.

[3]) ebd. § 39—42.

[4]) Deutsche Logik 1. Kapitel § 48.

[5]) Deutsche Metaphysik § 139.

[6]) ebd. § 140—141.

[7]) Deutsche Metaphysik § 144. „Wer dieses wohl erweget, der wird zur Gnüge erkennen, daß ohne den Satz des zureichenden Grundes keine Wahrheit seyn kann ....“ § 145. „Ja es erhellet ferner, daß man die Wahrheit erkennet, wenn man den Grund verstehet, warum dieses oder jenes seyn kann, das ist, die Regeln der Ordnung, die in denen Dingen und ihren Veränderungen anzutreffen.“

[8]) ebd. § 146. „Weil demnach dadurch, daß alles so wohl in den einfachen, als zusammengesetzten Dingen in einander gegründet ist, eine Ordnung entstehet; so ist auch in ihnen Wahrheit. Und ist demnach jedes Ding etwas wahres .... § 147. Daher lassen sich auch von denen Dingen allgemeine Regeln wahrnehmen, dadurch man ihre Veränderungen erklären kan.“

Digitized by Google

fahrung als eine vernünftige Ordnung zu begreifen, ist auch nach Wolff das eigentliche Ziel der Philosophie. Dies ist Sache der Vernunft, denn die Vernunft ist die Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten oder das Vermögen, den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen[1]). An diesem Punkte muß sich uns vor allem das Verständnis für das Eigentümliche der wolffischen Philosophie erschließen. Mit dem bloßen Vorwurf des Dogmatismus kommt man nicht weiter. Er traf, in dem Sinne, wie Kant ihn erhob, Wolff selbst nur zum Teil, und das Wesentliche seines Verfahrens war damit kaum bezeichnet. Es gilt vielmehr genauer den Weg zu erkennen, den Wolff einschlug, um die Erfahrung zur Vernunft zu erheben. Diese Aufgabe selbst ist von ihm mit Recht und in voller Deutlichkeit als die wahre Aufgabe der Philosophie erkannt.

Wir werden demnach zu fragen haben, wie Wolff die beiden großen Stufen der Erkenntnis, aus Erfahrung und aus Vernunft, voneinander unterschied und wie er sie miteinander verknüpfte.

Das wichtigste Merkmal der Unterscheidung haben wir bereits kennen gelernt. Die Erkenntnis aus Vernunft fügt den Grund hinzu zu dem, was die Erkenntnis aus Erfahrung als bloße Tatsache hinnimmt[2]). Die Erfahrungs- oder, wie sie in den lateinischen Schriften heißt, die historische Erkenntnis gilt von dem, was ist und geschieht, die philosophische ist die Erkenntnis des Grundes von dem, was ist oder geschieht[3]). Als dritte Form wird daneben mehrfach noch die mathematische Erkenntnis genannt, als die Erkenntnis der Quantität der Dinge[4]). Auch sie ist von den beiden andern grundsätzlich unterschieden, wenn ihre Regeln auch zur Erläuterung der metaphysischen Begriffe dienen können[5]). Doch

[1]) Deutsche Metaphysik § 368.

[2]) Deutsche Logik, Vorbericht § 5. Deutsche Metaphysik § 372.

[3]) Lateinische Logik Disc. prael. § 3: Cognitio eorum quae sunt atque fiunt, sive in mundo materiali, sive in substantiis immaterialibus accidant, historica a nobis apellatur. § 6 Cognitio rationis eorum quae sunt vel fiunt, philosophica dicitur.

[4]) Lateinische Logik Disc. prael. § 14.

[5]) Wolff ist sich des Unterschiedes der mathematischen von der philosophischen Erkenntnis deutlich bewußt, so gern er auch den Nutzen betont, der der philosophischen Erkenntnis aus einer Nachahmung bestimmter mathematischer Regeln entspringen müsse. Vgl. Lateinische Logik Disc. prael. § 17. Deutsche Metaphysik, Vorrede zur zweiten Auflage: „Ich habe schon in einem andern Orte erinnert, daß, unerachtet die metaphysischen Wahrheiten von einer gantz andern Beschaffenheit sind, als die mathematischen, so, daß auch bloße Mathematici dazu nicht aufgelegt sind, sondern wenn sie darüber kommen, gemeinig-

Digitized by Google

stehen philosophische und mathematische Erkenntnis einander unzweifelhaft näher, als jede von ihnen der historischen, da beide aus der Vernunft stammen, wie die historische aus den Sinnen. Deshalb kommt es haupsächlich auf die Unterscheidung der zwei Hauptstufen an.

Die Erfahrungserkenntnis ist unmittelbar, sie vergewissert uns sowohl unserer selbst wie der anderen Dinge, ist also eine innere sowohl wie äußere. Sie gründet sich auf die Sinneswahruehmung[1]). Es wird dadurch nur die nackte Erkenntnis der Tatsache gewonnen[2]). Die Erfahrung entsteht, „indem wir auf unsere Empfindungen und die Veränderungen der Seele acht haben", und zwar nennen wir gemeine Erfahrung, was die Empfindungen von selbst darbieten, Versuche, wozu wir durch unsere Bemühung gelangen[3]). Die Gewißheit der Erfahrung besteht darin, daß wir durch sie die in ihr dargebotenen Begriffe und deren Verknüpfungen als möglich erkennen, da alles Wirkliche zugleich möglich ist, aber diese Erkenntnis gilt im Unterschiede von der aus Vernunft nicht allgemein, sondern nur bedingungsweise, nämlich unter der Bedingung des Eintritts der Tatsachen[4]).

Die Sinne bringen es höchstens zu klaren Vorstellungen, aber erst durch den Verstand werden sie deutlich. Die klare Vorstellung genügt, um den Gegenstand wieder zu erkennen, die deutliche Vorstellung dagegen entsteht, wenn wir die Merkmale, daraus wir eine Sache erkennen, zu sondern und einzeln aufzufassen vermögen[5]). Der Verstand ist das Vermögen der Unterscheidung, er vermag daher das Mögliche deutlich vorzustellen[6]). Er bringt es zur Einsicht in jene Bedingung, unter der Erfahrungserkenntnis allein gilt[7]). Auf den Verstand gründet sich die Vernunfterkenntnis, wie

lich nur leeren Einbildungen nachgehen, man doch durch Exempel aus der Mathematik, sonderlich der Algebra, die metaphysischen Begriffe nicht wenig erläutern könne". Die Aehnlichkeit bezieht sich in der Hauptsache auf die Form des Beweisverfahrens, worüber nachher noch zu sprechen sein wird; der Unterschied ist durch die Verschiedenheit der Gegenstände bedingt. Vgl. Deutsche Logik 7. Kapitel § 2. Deutsche Metaphysik, Vorbericht zur vierten Auflage § 7.

[1]) Lateinische Logik Disc. prael. § 1. Deutsche Metaphysik § 1 372.

[2]) Lateinische Logik Disc. prael. § 17 cognitio historica acquiescit in nuda notitia facti.

[3]) Deutsche Metaphysik § 325. Vgl. Deutsche Logik 5. Kapitel.

[4]) Deutsche Metaphysik § 330.

[5]) Deutsche Logik 1. Kapitel § 9 und 13.

[6]) Deutsche Metaphysik § 77.

[7]) Lateinische Logik Disc. prael. § 41.

Digitized by Google

die Erfahrung auf die Sinne[1]). Aber so wenig die Sinnesempfindung allein schon die Erfahrung ist, wir vielmehr auf sie „achthaben" müssen, damit Erfahrung entsteht, so wenig bietet der Verstand an sich selbst schon Vernunfterkenntnis. Wie wir jenes „Achthaben" als ein Verknüpfen der Empfindungen verstehen müssen, wodurch allein erst Erfahrung als ein geordnetes Ganze entsteht, so kommt auch die Vernunfterkenntnis erst durch eine Verknüpfung der Verstandeshandlungen zustande. Darum wird die Vernunft bestimmt als „die Einsicht, so wir in den Zusammenhang der Wahrheiten haben, oder das Vermögen, den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen"[2]). Der Zusammenhang der Wahrheiten aber wird in der Form des Schlusses hergestellt; durch die Schlüsse wird jeder Gedanke in unverrückter Weise aus dem vorangehenden hergeleitet[3]). Wird daher kein Vordersatz angenommen, als von dessen Richtigkeit wir uns durch andere Schlüsse oder sonst überzeugt haben, so entsteht ein notwendiger Begründungszusammenhang oder eine Demonstration, wie sie am reinsten ausgebildet in der Mathematik zur Anwendung kommt[4]).

Die Ueberlegenheit der Vernunft über die Erfahrungserkenntnis sieht Wolff in einem doppelten Umstande[5]). Einmal besitzt sie eine größere Gewißheit, weil diese hier in dem Zusammenhang der Wahrheit selbst gegründet ist und daher nicht erst „durch lange und vielfältige Erfahrung" gewonnen zu werden braucht. Ferner hat die Erkenntnis aus Vernunft den Vorteil vor der aus Erfahrung, daß sie mehr in meiner Gewalt ist, und ich dazu gelangen kann, wenn es mir gefällt, während ich bei der Erfahrung erst warten muß, bis sie mir vorkommt. Der Zusammenhang der Wahrheiten und die Fähigkeit, sie durch eigenes Nachdenken selbsttätig hervorzubringen, darin bestehen die Vorteile der Vernunfterkenntnis, die Wolff auch nach der Vorrede zur deutschen Metaphysik vor allem im Auge haben will.

Beide Arten der Erkenntnis, aus Vernunft und Erfahrung, stehen nun aber nicht zusammenhanglos nebeneinander. Wenn Wolff empirische und rationale Darstellung nebeneinander stellt, und auf ihre Uebereinstimmung bedeutendes Gewicht legt, so soll das nicht heißen,

---

[1]) Deutsche Metaphysik § 372.
[2]) ebd. § 368.
[3]) ebd. § 341.
[4]) ebd. § 346—47.
[5]) ebd. § 419.

Digitized by Google

daß beide völlig unabhängig voneinander und auf getrennten Wegen wie durch einen glücklichen Zufall zu demselben Ergebnis kommen. So stellt man sich das Verhältnis beider häufig vor und kommt damit zu der irrigen Vorstellung von Wolff als einem reinen Rationalisten. Vielmehr liegt alles an dem Zusammenhang beider Erkenntnisweisen. Vernunft und Erfahrung miteinander zu verknüpfen, darin sieht Wolff mit Recht die wahre Aufgabe der Philosophie. Besonders deutlich hat er sich hierüber an einer etwas abgelegenen, darum leicht übersehenen Stelle ausgesprochen, in der Vorrede zum ersten Teile der „Nützlichen Versuche zu genauer Erkäntnis der Natur und Kunst" 1721. Hier heißt es, daß wir jedenfalls vorläufig noch längst nicht imstande seien „die Erkäntnis der Natur bloß aus einigen Gründen der Vernunfft durch Schlüsse herzuleiten, auch allem Ansehen nach nicht zu vermuthen, daß man bald in den Stand gesetzet werden möchte". Und dann wird eine dreifache Weise der Erkenntnis unterschieden, aus Vernunft, aus Erfahrung und aus Verknüpfung von Vernunft und Erfahrung. Denn einem jeden sei sattsam bekannt, „wie keine Wahrheit von uns könne erkandt werden, als wenn wir sie entweder aus einigen Gründen der Vernunfft schlüssen, wie wir in der Mathematik zu gethun gewohnet sind .....; oder indem wir sorgfältig Erfahrungen sammlen, wodurch die meiste Erkäntnis erreichet worden, die man im gemeinen Leben ..... gebrauchet; oder endlich, wenn wir die Vernunfft mit der Erfahrung vereinbahren und ihr ein Recht einräumen, die Wahrheiten, welche uns die Erfahrung gewehret, mit einander zu verknüpffen". Wolff will diesen dritten Weg einschlagen. Er habe „keinen sicherern Weg zur Erkäntnis der Natur erwehlen können, als wenn ich die Vernunfft mit einander verknüpffen liesse, was durch vorsichtige Erfahrung erkandt worden, und außer diesem weiter nichts einräumete, als was sich ferner daraus durch richtige Schlüsse herleiten liesse".

Die Vernunft hat also einmal die Aufgabe, das in der Erfahrung Gegebene miteinander zu verknüpfen und dann aus der so gewonnenen Erkenntnis durch Schlüsse weiter zu folgern. Aber wie bei der ersten Tätigkeit die Erfahrung den Ausgangspunkt der Vernunfterörterung bietet, so bei der zweiten das Ziel derselben. Denn das Ergebnis jener Schlüsse muß wieder an der Erfahrung geprüft werden und darf als wahr nur gelten, wenn es sich hier bewährt. So spielt die Erfahrung gegenüber der Vernunft eine doppelte Rolle. Sie bietet ihr die Grundlage für ihr Schlußverfahren,

Digitized by Google

wie den Prüfstein für ihre Ergebnisse. Darum sagt Wolff in der eben angeführten Vorrede zum ersten Teile der „Nützlichen Versuche", in denen es sich eben um die Ausnutzung der Erfahrung für die Erkenntnis handelt: „Also habe ich zweierley Absichten bey gegenwärtigen Versuchen: die eine bestehet darinnen, daß wir tüchtige Gründe zu Erklärung der natürlichen Begebenheiten erlangen; die andere aber gehet da hinaus, daß wir, was wir durch die Vernunfft herausgebracht, durch untrügliche Proben rechtfertigen". So ist die Erfahrung Ausgang wie Ziel des Vernunftverfahrens; sie hält es umklammert und gibt ihm Antrieb wie Richtung.

Wir werden daher, um die Verknüpfung beider Erkenntnisweisen zu verstehen, mit der Erfahrung beginnen, um sie zunächst als Ausgang und dann als Probe des Schlußverfahrens zu begreifen, und hierauf erst das Schlußverfahren an sich selber betrachten.

Daß alle Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, ist ein von Wolff immer wieder eingeschärfter Gedanke, an dem er zu allen Zeiten festgehalten hat. So sehr er durch Tschirnhaus' Vermittlung von Spinoza beeinflußt ist, so wirkt doch daneben von allem Anfang auch der Drang zur Erfahrung, im deutschen Denken immer wieder durch englische Einflüsse verstärkt. Das Zusammenwirken beider Richtungen kennzeichnet schon seit Leibniz das deutsche Denken, und so auch bei Wolff.

Den ersten Ausgang nimmt das Denken bei Wolff dabei ganz im Sinne Descartes' von dem unmittelbaren Bewußtsein. Es ist auch bei ihm das erste Gewisse, das allem andern seine Gewißheit leiht[1]). Aber er biegt den kartesianischen Gedanken alsbald nach dem Erfahrungsstandpunkt hinüber, indem er das unmittelbare Bewußtsein als das unserer selbst und das anderer Dinge, also als innere und äußere Erfahrung unterscheidet[2]). Dies ist das einzige, was keines Beweises bedarf und also nicht erst durch Schlüsse gefolgert zu werden braucht, was auch gar nicht möglich wäre. Vielmehr genügt die Berufung auf die allgemeine Uebereinstimmung. „Daran kann niemand zweiffeln", „Quis nescit!" Dies unmittelbare Bewußtsein umschließt aber die gesamte Erfahrung. „Wir erfahren alles dasjenige, was wir erkennen, wenn wir auf unsere Empfindungen

[1]) Deutsche Metaphysik § 1 ff.

[2]) Deutsche Metaphysik § 1. Lateinische Logik § 30—31. Vgl. Ontologia § 27.

Digitized by Google

acht haben“ [1]). Aus ihr entstehen die „Grundurteile“ im Unterschiede von den „Nachurteilen“, zu denen man erst durch Schlüsse gelangt [2]).

Auf diesen vermöge der Erfahrung gebildeten Grundurteilen erhebt sich alle Erkenntnis. Ohne vorausgegangene Erfahrung wäre sie überhaupt nicht möglich. Und so bildet die historische oder Erfahrungserkenntnis allgemein die Grundlage (fundamentum) für die philosophische [3]). Jene fragt nach der Tatsache, diese nach dem Grunde der Tatsache, und es ist für Wolff selbstverständlich, daß zuerst die Tatsache in ihrem vollen Umfange festgestellt sein muß, ehe man zu ihrem Grunde fortschreiten kann. Darum mahnt er, die empirische Erkenntnis ja nicht zu vernachlässigen, denn nur durch sie erhalte die philosophische einen festen und unerschütterlichen Unterbau [4]). Sie ist „die rechte Quelle, daraus die Erkäntnis der Natur quillet“ [5]).

Der Gebrauch der Erfahrungserkenntnis ist deshalb der weiteste und erstreckt sich auf alle Gebiete der Philosophie [6]). Grundsätzlich wird in jedem ihrer Gebiete von der Erfahrung ausgegangen, ja der gesamte Tatbestand des Gebietes zuerst nur erfahrungsgemäß aufgewiesen, um dann erst in einer zweiten Darstellung auf seine Gründe zurückgeführt zu werden. Besonders ausgeprägt ist dies Verfahren von Anfang an in der Psychologie, aber doch auch in den andern Gebieten deutlich. Von der Psychologie enthält schon die deutsche Metaphysik zwei getrennte Darstellungen, die empirische im dritten Kapitel „Von der Seele überhaupt, was wir nehmlich von ihr wahrnehmen“, die rationale im fünften „Von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt“. Dort soll noch nicht gezeigt werden, was die Seele an sich selber ist oder wie sich die Veränderungen in ihr ereignen, sondern es soll nur erzählt werden, „was wir durch die tägliche Erfahrung von ihr wahrnehmen“ [7]). So steht sich das „Erzählen“ und das „Zeigen“ (= demonstrare) gegenüber. Zunächst wird nur erzählt, nämlich, was ein jeder ohne weiteres in sich selbst bestätigt findet und „ein jeder erkennen

[1]) Deutsche Logik 5. Kapitel § 1.

[2]) ebd.

[3]) Lat. Logik Disc. prael. § 10. In philosophia itaque principia ab experientia derivanda ebd. § 34.

[4]) ebd. § 11.

[5]) Nützliche Versuche 3. Bd. Vorrede.

[6]) Lat. Logik Disc. prael. § 12.

[7]) Deutsche Metaphysik § 191.

Digitized by Google

kann, der auf sich acht hat". Dann wird gezeigt, nämlich, „das nicht ein jeder sogleich vor sich sehen kann". Und jenes dient diesem zum Grunde, aus dem es hergeleitet wird [1]). Aber diese Herleitung ist nur der Weg, den die Forschung einschlägt, indem sie von dem uns Näheren ausgeht, und daraus das Entferntere herleitet. Für die abgeschlossene Erkenntnis dagegen bildet vielmehr das dort Abgeleitete das Erste und den Grund dessen, aus dem es dort abgeleitet wurde [2]). Darum wird das Wesen der rationalen Disziplin in die Untersuchung gesetzt, „worinnen das Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt bestehe, und wie darinnen dasjenige gegründet ist, was wir von ihr wahrnehmen" [3]). Ganz damit übereinstimmend heißt es in der lateinischen Darstellung, daß die empirische Psychologie der rationalen die Prinzipien herbeischafft [4]). Dieselbe Gliederung findet sich in den übrigen Gebieten. In der Kosmologie bieten die 3 Bände der „Nützlichen Versuche" die empirische Darstellung, auf welche sich dann die rationale sowohl in der deutschen Metaphysik wie in den „Gedanken von den Wirkungen der Natur" stützt. In der lateinischen Darstellung ist nur der rationale Teil ausgearbeitet, aber ausdrücklich wird diese Cosmologia generalis scientifica von der Cosmologia experimentalis unterschieden [5]). Die natürliche Theologie wird zuerst a posteriori und dann a priori behandelt; ja Wolff prägt für jene sogar den Ausdruck „Theologia experimentalis", deren Grundlage die Teleologie bilde [6]).

Wie die anhebende Erkenntnis von der Erfahrung ausgeht, so kehrt die vollendete Erkenntnis zu der Erfahrung zurück. Dort bildet die Erfahrung die Grundlage, hier den Prüfstein der Erkenntnis, und diese ihre zweite Rolle ist fast noch wichtiger als die erste. Es ist für Wolff gewiß, daß alle Erkenntnis sich schließ-

---

[1]) ebd. § 191.

[2]) Es ist der Unterschied der ratio studendi und demonstrandi, über den Wolff auch Lat. Logik Disc. prael. § 91 spricht.

[3]) Deutsche Metaphysik § 727.

[4]) Psychologia empirica § 4. Hier wird principium und ratio deutlich unterschieden. Die empirische Darstellung gibt der rationalen die Prinzipien, diese jener die ratio. In der deutschen Darstellung wird dafür § 191 und 727 beide Male „Grund" gesetzt und dadurch entsteht eine gewisse Undeutlichkeit. Erst später findet Wolff für principium die Uebersetzung „Quelle", die ihn aber auch nicht ganz befriedigt. Deutsche Metaphysik II. Teil § 39 (ad § 114).

[5]) Cosmologia § 4.

[6]) Lat. Logik Disc. prael. § 107; Cosmologia § 53.

Digitized by Google

lich an der Erfahrung bewähren müsse, sie enthält die oberste Regel jedes Beweisverfahrens. Darum betont er gleich eingangs der deutschen Metaphysik, daß die Gewißheit des unmittelbaren Bewußtseins, in dem mir die Erfahrung gegeben ist, zugleich einen Maßstab abgebe für alle sonstige Erkenntnisgewißheit [1]). Und in der Darstellung selbst weist er dann beständig auf die Erfahrung hin als auf die Stelle, vor welcher die gewonnene Erkenntnis sich rechtfertigen und bestätigt werden müsse [2]).

Grundsätzlich wird das Verhältnis in dem der Lateinischen Logik vorgestellten Discursus praeliminaris festgesetzt. Die philosophische Erkenntnis wird durch die empirische bestätigt, denn jene erkennt per rationem, daß etwas geschehen könne, diese beobachtet, daß es wirklich geschieht [3]). Und so bietet die empirische Erkenntnis der philosophischen nicht nur die festen Grundlagen, sondern auch die entscheidende Prüfung [4]). Versuche sind deshalb „auch als Proben anzusehen, dadurch man die erwiesenen Wahrheiten mehrerer Gewißheit halber examinieret“ [5]). Dieselbe doppelte Aufgabe der Erfahrung im Erkenntnisprozeß wird besonders deutlich in der Vorrede zu dem ersten Bande der „Nützlichen Versuche“ auseinandergesetzt. „Wir vermögen die Natur uns zu zeigen, was sie sonst für unseren Augen zu verbergen pfleget, damit wir dadurch zu einiger Erkäntnis gelangen, daraus wir den Grund von ihren Begebenheiten . . . ohne Irrthum anzeigen können. Ja wir bewegen auch die Natur ein Zeugnis von dem abzulegen, was wir durch die Schlüsse der Vernunfft herausgebracht, damit wir dadurch als durch eine Probe der Richtigkeit unserer Schlüsse desto mehr vergewissert werden. Also habe ich zweyerley Absichten bey gegenwärtigen Versuchen: die eine bestehet darinnen, daß wir tüchtige Gründe zur Erklärung der natürlichen Begebenheiten erlangen; die andere aber gehet da hinaus, daß wir, was wir durch die Vernunfft herausgebracht, durch untrügliche Proben rechtfertigen“.

Auch diese Bedeutung der Erfahrung, als Probe des Beweisverfahrens, tritt in allen Gebieten der Philosophie hervor. Wenn die empirische Disziplin der rationalen vorausgeht, weil sie dieser

[1]) Deutsche Metaphysik § 4.

[2]) z. B. § 330, 415, 497, 649, 674, 730, 772.

[3]) § 26.

[4]) ebd. § 35 principia praebet firma atque immota et examina decisiva cognitio historica.

[5]) Gedanken von den Wirkungen der Natur. Vorrede.

Digitized by Google

die Prinzipien liefert, so findet diese in ihren Ergebnissen doch wieder umgekehrt in jener die Bestätigung. Das durch Vernunft Erschlossene muß an der Erfahrung seine Regel haben, niemals aber umgekehrt die Erfahrung an dem Vernunftschluß. Dieser jeden einseitigen Rationalismus völlig aufhebende Gedanke ist Wolff ganz lebendig. Am deutlichsten spricht er ihn wieder für die Psychologie aus. „Solchergestalt siehet man, daß dasjenige, was oben von der Seele aus der Erfahrung angeführet worden, der Probier-Stein desjenigen ist, was hier von ihrer Natur und Wesen und denen darinnen gegründeten Würckungen gelehret wird, keinesweges aber das, was hier gelehret wird, der Probier-Stein dessen, was uns die Erfahrung lehret“ [1]). Ebenso soll in der Kosmologie die experimentelle das bestätigen, was die Cosmologia scientifica aus allgemeinen Begriffen erwiesen hat [2]). Und wenn die Theologie a posteriori der Theologie apriori vorausgeht, und als Theologia experimentalis in der Teleologie ihre Grundlagen besitzt, so soll doch umgekehrt wieder gerade die Teleologie zur Bestätigung dessen dienen, was die Theologia naturalis aus Begriffen erwiesen hat [3]).

So ist Ausgang und Ziel aller Erkenntnis die Erfahrung. Dazwischen liegt der Weg der Vernunft, welche das tatsächliche in ein vernünftiges Wissen, das gegebene in ein begriffenes verwandelt. Sie bedient sich des Schlusses. Von den in Erklärungen, Grundsätzen oder klaren Erfahrungen gegebenen Gründen geht das Verfahren aus, um die Demonstrationen soweit hinauszuführen, bis im letzten Schlusse wieder nichts übrig bleibt als Erklärungen, Grundsätze oder klare Erfahrungen [4]). Das Vorbild der Mathematik ist deutlich [5]); doch werden im Unterschiede von Spinozas Nach-

[1]) Deutsche Metaphysik § 727.

[2]) Cosmologia § 4—5.

[3]) Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge § 4: „Indem wir die natürlichen Dinge dergestalt beschaffen finden, daß wir daraus als aus untrüglichen Gründen die Vollkommenheiten Gottes schließen können, so dienen uns dieselben zu Proben dessen, was wir entweder aus natürlichen Gründen von den Eigenschafften Gottes und sonst erkandt, oder aus der Schrifft davon gelernet, und werden dadurch desto mehr versichert, daß beyde Erkäntniß Wahrheit sey, absonderlich daß wir in der natürlichen Erkäntniß von Gott richtig geschlossen, gleichwie wir in der Rechen-Kunst versichert werden, daß das Exempel richtig sey und wir im Rechnen nichts versehen, wenn die angestellte Probe mit dem facit überein kommet.“

[4]) Deutsche Logik 7. Kapitel § 1.

[5]) Vgl. Deutsche Logik 7. Kapitel § 2. Deutsche Metaphysik § 346. Latein. Logik Praefatio. Ontologia Praefatio.

Digitized by Google

ahmung des mos geometricus neben Erklärungen und Grundsätzen auch klare Erfahrungen als Grund wie als Ziel des Schlußverfahrens zugelassen. Und sie nehmen, wie wir sahen, in der Erkenntnis des tatsächlichen Inhalts der Wirklichkeit sogar weitaus die erste Stelle ein. Das Schlußverfahren, die Demonstration, ist das eigentliche Verfahren der Wissenschaft, wodurch die gemeine Erkenntnis in eine wissenschaftliche verwandelt wird; denn dies Verfahren trägt seine bestimmten und sicheren Gesetze in sich selbst[1]). Was die wissenschaftliche Erkenntnis von der gemeinen unterscheidet, ist die bestimmte Ordnung, in der hier ein Satz sich aus dem andern ergibt, keiner vorgebracht wird, der nicht in den vorangehenden begründet ist. Diese Verknüpfung der Sätze aber, durch welche einer aus dem andern hergeleitet wird, leistet der Schluß.

Wolff ist sich bewußt, daß er sich mit seiner Rechtfertigung des in der Scholastik geübten Schlußverfahrens in Widerspruch setzt zu der herrschenden Ansicht der Zeit. Descartes hatte die Lehre von den Schlüssen als unnütz abgelehnt, Tschirnhaus und Locke waren ihm darin gefolgt[2]). Auch hier macht sich der engere Zusammenhang der deutschen Philosophie mit der Scholastik geltend. Obwohl Descartes, meint Wolff, in der Geometrie sich selbst der Demonstrationen bedient, so haben er und seine Nachfolger sich dies Verfahren in der Philosophie doch selbst verdeckt, indem sie den Ober- und Untersatz in einen verschmolzen und daher den Obersatz gleich unmittelbar auf den in Frage stehenden Gegenstand bezogen. Das ist aber nur ein abgekürztes Verfahren, in dem bloß eine oberflächliche Betrachtung den Schluß verkennen kann[3]). In Wahrheit ist ein Beweis nur durch Schlüsse möglich, denn der Schluß ist die logische Form, in der aus bekannten Sätzen unbekannte hergeleitet und somit die wahren Sätze im Zusammenhang entwickelt werden[4]).

Wolff hat sich dabei ernstlich um das Wesen des Schlusses bemüht. Der Schluß ist die Form der Vernunfterkenntnis und diese ist die Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten[5]). Der Schluß ist also die Form, die Wahrheit im Zusammenhange zu entwickeln. Der Zusammenhang wird im Schlußsatze festgestellt.

---

[1]) Latein. Logik Disc. prael. § 33, 115 ff; und Latein. Logik § 594 f.
[2]) Deutsche Metaphysik § 349.
[3]) ebd. § 349.
[4]) ebd. § 340—47.
[5]) ebd. § 368, 341.

Digitized by Google

Aber eben weil er hier nur festgestellt wird, ist der Schlußsatz nicht die Hauptsache, sondern die Herstellung des Zusammenhanges selbst, welche bereits in der Auffindung der Vordersätze geschieht. Das Wesen des Schlusses liegt in dem Verhältnis der Vordersätze und seine Leistung also in deren Auffindung. Von den beiden Vordersätzen aber enthält der eine das schon Bekannte, sei es nun eine in der Erfahrung gegebene Tatsache oder das Ergebnis vorangehender Schlüsse. Der andere Satz bietet zu diesem Gegebenen die allgemeine Regel. Er muß, wenn er nicht anderswoher abgeleitet ist, ein Grundsatz sein. Und dies: zu dem Gegebenen, Besonderen das Allgemeine zu finden, ist die eigentliche schöpferische Leistung der Vernunft. Sie bedient sich dazu der Einbildungskraft, welche die Regel zu dem Besonderen liefert. Sind diese beiden Sätze einmal gewonnen, so ist der Schluß auch schon vorhanden[1]). Das Wesentliche an dem Schlusse ist also dieses Aufsteigen von dem Besonderen zum Allgemeinen, wodurch die Einzelheit der Tatsache aufgelöst wird in die Allgemeinheit der Vernunftregel.

Durch dieses Schlußverfahren verwandelt sich die klare Erkenntnis, die noch an der empirischen Tatsache haftet, in eine deutliche, welche das bisher noch ungeschiedene Besondere in seine allgemeinen Bestandteile aufgelöst hat. Die Deutlichkeit entsteht nämlich nach Wolff aus der Klarheit, indem wir die Unterschiede der Gegenstände zu bestimmen vermögen, weil uns auch ihre Teile klar geworden sind[2]). Je weiter wir den Gegenstand in seine Teile zerlegen und den Zusammenhang dieser Teile einsehen, um so deutlicher wird er uns. So erhöht sich die Deutlichkeit im Schließen, je weiter zurück wir die Deutlichkeit der Vordersätze erweisen können[3]). Unsere Erkenntnis ist also um so deutlicher, je vollständiger das Besondere in das Allgemeine aufgelöst ist.

Dies Allgemeine aber ist ein ursprünglicher Besitz des Bewußtseins. Wenn Wolff auch den Ausdruck der angeborenen Ideen eher meidet, so bleibt er doch Leibniz' Gedanken treu, daß der Intellekt seine Begriffe nicht von außen empfängt, sondern von sich aus an die Erfahrung heranbringt[4]). Wenn also das Wesen des Schließens darin besteht, aus dem Bekannten das Unbekannte zu

---

[1]) ebd. § 7, 841, 847.
[2]) ebd. § 198 ff.
[3]) ebd. § 853—55.
[4]) Vgl. ebd. § 744, 753, 754, 818, 832.

Digitized by Google

entwickeln[1]), so handelt es sich dabei nur darum, daß die Seele sich die ihr selbst einwohnenden Begriffe zum deutlichen Bewußtsein bringt. Die allgemeinen Begriffe, welchen die Erfahrung im Schlußverfahren untergeordnet werden soll, liegen in der Seele und müssen nur durch das wissenschaftliche Verfahren, d. h. durch methodische Besinnung, ins Bewußtsein gehoben werden. Der Teil der Philosophie, welcher diese allgemeinsten Begriffe entwickelt, ist die Ontologie. Mit einem sehr zukunftsreichen Gedanken unterscheidet Wolff daher die Ontologia naturalis von der Ontologia artificialis[2]). Die natürliche Ontologie umfaßt die Begriffe, welche die Seele von Natur, aber nur noch verworren, in sich enthält; die kunstgemäße Ontologie bietet die deutliche Erklärung derselben.

Durch das demonstrative Verfahren wird die Wissenschaft zu einem geordneten Ganzen. Sie darf keinen Satz enthalten, der nicht in den vorangehenden seine hinreichende Begründung besitzt, so daß jeder Satz durch die vorangehenden deutlich ist. So folgen auch die verschiedenen Gebiete der Philosophie mit innerer Notwendigkeit aufeinander, indem diejenigen vorausgehen, welche die Grundlagen für die folgenden enthalten. Dieser systematischen Gliederung der Philosophie, dem geordneten Zusammenhang ihrer Teile, hat Wolff daher besondere Aufmerksamkeit geschenkt[3]).

Die Demonstration geht von der Erfahrung aus und kehrt wieder zu der Erfahrung zurück. Ihr Verfahren ist deshalb ein verschiedenes, je nachdem, ob sie von der Erfahrung zum Begriff fortschreitet oder vom Begriff zur Erfahrung, ob sie aus der Erfahrung den zugrunde liegenden Begriff gewinnen will oder aus dem gewonnenen Begriff die Erfahrung herleiten. Im ersten Falle verfährt sie analytisch, im zweiten synthetisch. Zumal in den deutschen Schriften, in denen das Verfahren noch lebendiger ist, heben sich beide Schritte deutlich voneinander ab, während später in den lateinischen Schriften eine stärkere Einseitigkeit in der Vorliebe für das demonstrative Verfahren hervortritt und daher der analytische Teil manchmal arg zusammenschrumpft. Daß die Absicht aber auch hier noch auf eine Verbindung beider Betrachtungsweisen ausgeht, beweist ja die Doppelgliederung der einzelnen Gebiete in einen empirischen und rationalen Teil. Seiner eigentlichen Bestimmung nach müßte der empirische Teil analytisch aus den

[1]) ebd. § 193.
[2]) Ontologia § 21—24.
[3]) Lat. Logik Disc. prael. § 55—114.

Digitized by Google

gegebenen Erfahrungen den Begriff gewinnen, der rationale synthetisch aus dem Begriff die Erfahrung begründen. Tatsächlich aber überwuchert das synthetische Verfahren hier auch die empirischen Teile; auch in ihnen werden die einzelnen Bestimmungen oft in rein begrifflicher Deduktion gewonnen.

Dagegen lassen sich in den einzelnen Kapiteln der deutschen Metaphysik beide Schritte deutlich voneinander unterscheiden. In echt wissenschaftlicher Methodik wird zuerst aus der gegebenen Erfahrung analytisch der ihr zugrunde liegende Begriff gewonnen, um dann aus diesem synthetisch die gleiche Erfahrung als gegliedertes Ganze zu begründen. So werden gleich eingangs aus der unmittelbaren Gewißheit des Selbstbewußtseins die allgemeinsten Gründe unserer Erkenntnis, insbesondere der Satz des Widerspruchs, geschöpft, um dann aus ihm die weiteren allgemeinen Denkbestimmungen zu gewinnen. Besonders deutlich tritt der doppelte Weg dann in den späteren, die großen Hauptgebiete der Philosophie, Kosmologie, Psychologie und Theologie, behandelnden Kapiteln 4—6 hervor.

So wird in der Kosmologie einfach von der Welt ausgegangen, „wie sie vor uns stehet". „Damit wir nun einen richtigen Begriff von der Welt erlangen; so dörffen wir nur acht geben auf diejenige, die vor uns stehet, und darbey erwegen, was wir darinnen voneinander unterscheiden können, auch die Sachen, die wir wahrnehmen, gegeneinander halten" [1]). So wird durch Unterscheidung das Wesen der Welt erkannt [2]), aus dem dann synthetisch die einzelnen Bestimmungen der Welt abgeleitet werden. Für die Psychologie wird ein ganzes Kapitel vorausgeschickt über das, was wir von der Seele wahrnehmen, um daraus das Wesen der Seele herzuleiten. Aber auch in dem fünften Kapitel, der rationalen Darstellung, wird noch einmal von dem unmittelbaren Bewußtsein ausgegangen, um durch Analyse dieses zunächst noch verworrenen Begriffs das Wesen der Seele als einer einfachen vorstellenden Kraft zu gewinnen [3]). Aus diesem Begriff werden dann die weiteren Bestimmungen hergeleitet. Und endlich wird in der Theologie zunächst durch Analyse des Begriffs eines Daseins überhaupt der Begriff Gottes als des selbständigen und notwendigen Grundes dieses

[1]) Deutsche Metaphysik § 542.
[2]) ebd. § 543—552.
[3]) ebd. § 742—753.

Digitized by Google

Daseins gewonnen[1]), um dann von ihm aus synthetisch zu seinen weiteren Bestimmungen fortzuschreiten. —

So viel über das Verfahren der wolffischen Philosophie, über das so vielfach irrige Meinungen umlaufen. Weit kürzer können wir uns bei der Betrachtung ihres Inhalts fassen. Auch er steht unter der doppelten Wirkung von Leibniz und Descartes. Auch hier wurde es zum Schicksal der deutschen Philosophie, daß Wolff die hohen spekulativen Einsichten von Leibniz nicht oder doch nicht genügend festhielt, sondern in der Hauptsache auf den Standpunkt Descartes' zurücksank.

In den Grundgedanken der einzelnen Gebiete allerdings finden wir vieles von Leibniz' Begriffen bewahrt. So führt Wolff in der Kosmologie die ausgedehnte Welt auf letzte immaterielle Einheiten zurück, die mit tätiger Kraft begabt und durchweg voneinander verschieden, also individuelle Substanzen sind. So liegt ihm das Wesen der Seele in der Kraft, mit der sie das ganze Weltall vorstellt, und auch ihm ist es gewiß, daß die Seele ihre Inhalte nicht von außen empfängt, sondern von innen entwickelt. Durch die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie bezeichnet er ihr Verhältnis zum Körper. In der Gotteslehre übernimmt er sowohl die kosmologische wie die teleologische Betrachtung von Leibniz. Daß die Zufälligkeit der Welt einen Grund in einem von ihr unterschiedenen notwendigen Wesen fordere, ist ein Hauptgedanke seiner Theologie und ebenso der teleologische Aufstieg durch die Betrachtung der Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit der Welt zu Gott als ihrem Urheber. Auch ihm ist Gott das Wesen, welches alle möglichen Welten mit der größten Deutlichkeit vorstellt. Die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes ist der eigentliche Zweck der Welt[2]).

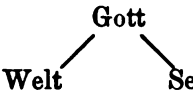
Aber das einigende Band, welches in Leibniz' Denken all diese Gebiete miteinander verknüpfte, ist bei Wolff zerrissen. Es war die große Tat, die Leibniz aus der Kraft seines spekulativen Denkens geleistet hatte, in seinem Monadenbegriff Welt, Seele und Gott in ihrem einheitlichen Zusammenhang begriffen zu haben. Der Monadenbegriff umklammerte alle drei Gebiete, indem er sie in eine einheitliche Reihe einbezog. Diesen kühnen Gedanken hat Wolff fahren lassen. In den verschiedenen Gebieten bringt er wohl die einzelnen Bestimmungen des Monadenbegriffs zur Anwendung, aber eben vereinzelt und ohne die geschlossene Einheit des leibnizschen

[1]) ebd. § 928—946.

[2]) ebd. § 1045. Gedanken von den Absichten § 2.

Digitized by Google

Gedankens zu bewahren. So fallen ihm die Gebiete auseinander, und es tritt wieder ein dreigliedriges Schema hervor



das ursprünglich wohl auf Augustin zurückgeht und in neuerer Zeit durch Descartes, dessen ganze Philosophie in der Hauptsache eine Erneuerung augustinischer Lehren darstellt, wieder aufgenommen war. Indem Wolff diesen Dreiklang der Begriffe seiner Philosophie zugrunde legt[1]), wird er statt des leibnizschen Monadenbegriffs der eigentliche Ausgangspunkt des deutschen philosophischen Denkens im 18. Jahrhundert, bis die romantische Philosophie wieder an Leibniz anknüpft und dadurch die verlorene Einheit der Spekulation zurückgewinnt.

Nach diesen drei Begriffen gliedert Wolff die Metaphysik in Kosmologie, Psychologie und Theologie, denen er die Ontologie als einen allgemeinen Teil vorausschickt[2]). Von ihnen faßt er Psychologie und Theologie wohl auch unter dem Namen der Pneumatica zusammen[3]). Diese Einteilung hat dann bekanntlich auf lange hinaus eine maßgebende Geltung gewonnen. —

Von dem Lebenswerke Wolffs ist das der Wolffianer nicht zu trennen. Denn das eigentümliche Schicksal, welches die deutsche Philosophie damals förmlich verfolgte, hat es gewollt, daß, wie die wolffische Philosophie die Gedanken von Leibniz verdrängte, so nun auch diese Philosophie nicht so sehr in ihrer eigenen Gestalt fortwirkte, sondern in der Gestalt, die ihr von den Wolffianern gegeben wurde. Die Bedeutung, welche diese Männer in Deutschland erlangt haben, erklärt sich aus den Bedürfnissen des akademischen Unterrichts. Sollte die wolffische Philosophie auf diesem Gebiete wirklich die Scholastik ersetzen, so mußte sie in Lehrbüchern vorgetragen werden, welche der damaligen Sitte gemäß dem Unterrichte zugrunde gelegt werden konnten. Dafür waren aber die wolffischen Schriften einmal zu umfangreich, und ferner war der ganze Lehrbetrieb noch so ganz auf die lateinische Sprache eingestellt, daß sich wirklich die deutsche Sprache als ein Hindernis für den Gebrauch jener Schriften an deutschen Universitäten her-

[1]) Lateinische Logik Disc. prael. § 55.
[2]) ebd. § 99.
[3]) ebd. § 79.

Digitized by Google

ausstellte [1]). Als Wolff später selbst zur lateinischen Sprache überging, wurden seine Bücher nur immer umfangreicher und für akademische Zwecke unbrauchbarer. Er dachte bei ihrer Abfassung ja auch nicht an die deutschen Universitäten, sondern an die europäische Gelehrtenwelt [2]). In diese Lücke treten einige knappere Darstellungen des gesamten wolffischen Systems, erschienen um die Mitte der zwanziger Jahre, als Wolff die Reihe seiner deutschen Schriften vollendet hatte. Kurz vorher war er durch seine Vertreibung aus Halle (1723) der Märtyrer der Sache der neuen Philosophie geworden und hatte damit aller Augen auf sich gelenkt. Er stand auf der Höhe seines Ruhmes, seine Lehre fand die weiteste Verbreitung, was in den immer erneuten Auflagen seiner Schriften zum Ausdruck kam. Zu diesem Zeitpunkte traten jene Darstellungen seiner Anhänger hervor, welche der wolffischen Philosophie nun auch die Universitäten erschlossen.

Zwei Männer sind hier vor allem zu nennen, Bilfinger und Thümmig. Ihren zusammenfassenden Darstellungen zollte Wolff selbst, kurz nachdem sie erschienen waren, seine Anerkennung und bezeugte ihnen öffentlich ihre Zuverlässigkeit in der Wiedergabe seiner Gedanken [3]). Bilfingers Schrift sind die Dilucidationes de deo anima mundo et generalibus rerum affectionibus contractae 1725, Thümmigs die Institutiones philosophiae Wolfianae in usus academicos adornatae 1725/26. Nur diese Werke beider Männer kommen hier für uns in Betracht. Thümmig gibt einfach einen Abriß der Philosophie im engsten Anschluß an Wolff; sämtliche Teile von dessen weitschichtigem philosophischen Gebäude handelt er, oft nach derselben Gliederung wie dieser ab. Selbständiger im einzelnen ist Bilfinger, aber im ganzen doch auch völlig von Wolff abhängig; er beschränkt sich auf die eigentliche Metaphysik und gliedert sein Werk demnach seinem Titel entsprechend in Ontologie, Kosmologie, Psychologie und Theologie.

Beide Werke bieten die wolffische Lehre als ein Schulsystem, in der Art der Darstellung in knappen Paragraphen, die oft kaum mehr als Definitionen enthalten, den scholastischen Lehrbüchern möglichst angenähert. Die Folge ist die gleiche, wie sie zum Teil

---

[1]) Thümmig spricht sich hierüber eingehend in der Präfatio zu seinen Institutiones philosophiae Wolfianae aus.

[2]) Vgl. die oben S. 31 Anm. 1 angeführten Stellen.

[3]) 1726 in der Vorrede zur 2. Auflage seiner Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge.

Digitized by Google

auch in den lateinischen Darstellungen Wolffs sich bemerklich macht. Die lebendige Beziehung auf die Erfahrung, sowohl als Grundlage wie als Maßstab aller Erkenntnis, geht verloren, und das logische Schlußverfahren nimmt die ganze Breite der Darstellung ein. Dadurch erscheint der Schluß nicht mehr als das Mittel, die Erfahrungstatsache auf ihren Grund im Begriff zurückzuführen, sondern die Verknüpfung der Begriffe wird Selbstzweck und das philosophische System erscheint als ein durch Schlüsse verknüpftes Ganze von Begriffen. Der Schluß verwandelt sich aus dem Mittel, die Erfahrung zum Begriff zu erheben, in ein Mittel, Begriff aus Begriff herzuleiten. Die demonstrative Methode, der sich Wolff in seinen deutschen Schriften nur anzunähern suchte, soweit das betreffende Erfahrungsgebiet es zuließ, wird als ein fertiges Instrument gehandhabt, um die Begriffe auseinander hervorgehen zu lassen. Statt von Erfahrungen wird von Definitionen ausgegangen und auf ihrem Grunde synthetisch von Begriff zu weiteren Begriffen fortgeschritten. Der analytische Teil des Erkenntnisprozesses, durch den aus der Erfahrung der Begriff erst gewonnen wurde, fällt unter den Tisch. So entsteht erst jener wahre „Dogmatismus", den Kant in seiner Kritik der metaphysischen Methode vornehmlich im Auge hatte.

Um Kants willen muß auch ein Spätling unter diesen Männern, Alexander Baumgarten, genannt werden, dessen Metaphysica (1. Aufl. 1739) Kant seinen Vorlesungen zugrunde legte. Auch sein Interesse gilt ganz dem Lehrbetrieb, auf knappe und scharfe Definitionen ist daher sein Augenmerk hauptsächlich gerichtet. Auf die Terminologie hat er, besonders auch durch die beigefügten deutschen Ausdrücke, und nicht zuletzt durch Vermittlung Kants einen bedeutenden Einfluß ausgeübt. Er ist dabei kein unselbständiger Kopf, und es verdient alle Anerkennung, daß er Leibniz' Monadenbegriff in seinem vollen Gehalte wieder herzustellen unternahm. Aber die nötigen Folgerungen hat er daraus nicht gezogen, und die Einheit des philosophischen Grundgedankens nicht zurückgewonnen. Die nun klassisch gewordene Viergliederung der Gebiete bleibt auch bei ihm, und in ihrer Darstellung folgt er in der Hauptsache den wolffischen Spuren. Auch bei ihm erscheint die Beziehung auf die Erfahrung fast ganz ausgelöscht und das philosophische System in der Hauptsache als ein Ganzes fest definierter, auseinander hergeleiteter Begriffe. Jener analytische Aufstieg von der Erfahrung zum Begriff ist zur bloßen Definition zusammen-

Digitized by Google

geschrumpft, die oft kaum noch etwas mehr als eine Worterklärung bietet. Nur ein Beispiel aus der empirischen Psychologie zum Beleg, mit welcher verblüffenden Geschwindigkeit und allerdings dem kürzesten Wege hier Erfahrung in Begriff verwandelt wird: Anima mea cognoscit quaedam. Ergo habet facultatem cognoscitivam, i. e. quaedam cognoscendi[1]). Aehnliche Beispiele kehren allerorten wieder. Die Absicht geht auch hier nur auf die Demonstration, d. h. die schulmäßige Entwicklung der Begriffe auseinander mit Hilfe des Schlußverfahrens.

3. Crusius.

Nach einer heute verbreiteten Anschauung wäre ein wirksamer Vorstoß gegen die Herrschaft dieses „Dogmatismus" erst unter der Einwirkung und mit Unterstützung ausländischer Denkrichtungen erfolgt. Einflüsse des englischen Empirismus und besonders Humes Angriff auf das Kausalprinzip hätten Kant aus seinem dogmatischen Schlummer geweckt. Niemand wird es in den Sinn kommen, dieser Auffassung, die sich auf bekannte Aeußerungen Kants selber berufen kann, jede Berechtigung abzusprechen. Aber ebenso gewiß ist sie einseitig und berücksichtigt nicht genügend die in dem deutschen Geistesleben des 18. Jahrhunderts selbst schon lebendigen Richtungen. Unangefochten ist die Herrschaft dieses von Wolff begründeten, aber erst in seiner Schule zur vollen Einseitigkeit ausgebildeten Dogmatismus niemals gewesen. Und der Satz vom Grunde, dieser Zauberstab, mit dem Wolff die Verwandlung aller Erfahrung in Begriffe gelang, seine Macht wurde in Deutschland in Zweifel gezogen, längst ehe man hier mit Humes Gedanken bekannt wurde.

Wir haben gesehen, daß Wolffs eigene Lehre besser war als ihr Ruf. In seiner Absicht wenigstens lag eine ausreichende Berücksichtigung der Erfahrung. Aber ebenso gewiß ging seine Absicht schließlich auf eine möglichst vollständige Verwandlung dieser Erfahrung in einen strengen Begriffszusammenhang. Die Ueberzeugung von einer unbedingten Rationalität alles Seienden hat er von Leibniz übernommen. Es ist die Ueberzeugung, die sich unter dem beherrschenden Eindruck des sieghaften Verfahrens der mechanischen Naturwissenschaft in dem vergangenen Jahrhundert unaufhaltsam Bahn gebrochen hatte. Aber daneben wirkten doch gerade in Deutschland starke Richtungen fort, die von solcher völligen

[1]) Metaphysica edit. VI, 1768, § 519.

Digitized by Google

Auflösung der irrationalen Gegebenheiten in einem rationalen Zusammenhang nichts wissen wollten.

Die Gegenbewegung ging, wie meist im geistigen Leben, von den zurückgedrängten Mächten aus. Wohl hatte Leibniz' umfassender Geist auch die Wahrheit der Scholastik dem Ganzen seines Gedankengebäudes einfügen wollen. Aber er hatte dabei doch wesentlich nur die Bestandteile der alten Schulphilosophie verwandt, die, wie die Lehre von den substantiellen Formen, dem neuen Rationalismus in gewisser Weise verwandt waren. Das Irrationale, das in jeder Religion und gerade im ursprünglichen Luthertum eine so starke Rolle spielte, war in der aristotelischen Scholastik des Protestantismus schon lange nicht mehr zu seinem Rechte gekommen und hatte sich daher in Sekten und mystische Richtungen geflüchtet. So hatte die Scholastik ihrem Gegner, dem Rationalismus, selbst den Boden bereitet; und Richtungen einer lebendigeren Religiosität sich selbst zum Feinde gemacht. Es ist bekannt, wie anfangs Rationalismus und Pietismus im Bunde miteinander die Orthodoxie bekämpften. Aber das wurde anders, als die rationalen Tendenzen der Schulphilosophie ganz an den Rationalismus übergegangen waren. Die Schulphilosophie wurde nunmehr die wolffische. Auf diesem Boden konnte die Orthodoxie mit dem neu erstandenen Rationalismus nicht mehr wetteifern. Da besann sie sich auf die in ihr lebendigen irrationalen Beweggründe, schloß ihren Frieden mit dem Pietismus, und beide gemeinsam suchten nunmehr das Recht des Irrationalen gegenüber der schon fast schrankenlosen Herrschaft des Rationalismus zur Geltung zu bringen.

Die Erfahrung zum Begriff zu erheben, die Sinnenwelt in einen übersinnlichen Vernunftzusammenhang aufzulösen, ist die Aufgabe, die der Rationalismus zu lösen unternahm. Diese irrationale Gegenbewegung strebt vielmehr dahin, beide Gebiete auseinander zu halten. Wie sich die sinnliche Welt nicht einfach in die übersinnliche auflösen läßt, so ist diese nicht einfach von dem Boden der sinnlichen Welt aus zu verstehen. Indem beide Welten getrennt gehalten werden, wird in beiden das Unbegreifliche anerkannt, denn das Begreifen lag ja in dem Fortschritt vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen und umgekehrt in der Herleitung jenes aus diesem, beides an der Hand des Satzes vom Grunde. Auf beiden Gebieten wird das Irrationale zur Geltung gebracht, und es erhebt sich gegenüber dem Rationalismus, mannigfach verbunden, aber deutlich zu unterscheiden, ein irrationaler Naturalismus und ein irrationaler Supra-

Digitized by Google

naturalismus. Jener will die Erfahrung in den Bestandteilen, welche sich einer Auflösung in einen rationalen Zusammenhang widersetzen, zur Geltung bringen, dieser die Inhalte des religiösen Bewußtseins, die ebenso einer Rationalisierung widerstanden. Dabei wirken aber in beiden Bewegungen ähnliche Denkmotive, und auch der geschichtliche Boden, aus dem sie erwachsen, ist der gleiche. Beide Male soll das Wirkliche als solches anerkannt und nicht in eine bloße Denkbeziehung aufgelöst werden. Das Irrationale ist zugleich das Reale, und so setzt sich diese Bewegung als eine realistische dem von Leibniz eingeleiteten Idealismus entgegen. In diesem Sinne können wir sie als naturalistischen Realismus und supranaturalistischen Realismus unterscheiden.

Der naturalistische Realismus geht in seinen letzten Antrieben bis auf die antike qualitative Elementenlehre zurück. Sie hatte in der Gestalt, welche ihr Aristoteles gegeben hatte, das Mittelalter beherrscht und, nachdem die mechanische Naturlehre nur noch die quantitative Betrachtung als berechtigt anerkennen wollte, sich in allerlei mystische Spekulationen zurückgezogen, wirkte aber auch in der protestantischen Schulphilosophie fort. In der Rückführung aller Inhalte der Erfahrung auf quantitative Verhältnisse hatte die mechanische Naturlehre ihre Triumphe gefeiert und die Herrschaft der Vernunft, wie es schien, als eine schrankenlose erwiesen. Demgegenüber erschienen die Qualitäten immer als das Irrationale. Sie erschienen zugleich als das eigentlich Reale, die Wirklichkeit Erfüllende, das sich einer Auflösung in bloß formale Beziehungen widersetzte. Und so erfolgt der erste ernstliche Gegenstoß gegen den Rationalismus in Deutschland von dem Boden dieser qualitativen Naturlehre. Sie wird von Andreas Rüdiger, diesem ernstesten Gegner der wolffischen Philosophie, vertreten. Die Lehre, die er in seiner Physica divina (1716) vorträgt und die im Abriß auch schon in seinen Institutiones eruditionis (1711) enthalten ist, geht in ihrer Naturbetrachtung durchaus von dem qualitativen Gehalte der Wirklichkeit aus. Die Natur als Bewegungszusammenhang mochte in sich selber verständlich erscheinen, die Qualitäten dagegen erschienen in ihrer bloßen Gegebenheit als das schlechthin Zufällige, das seinen Grund in dem so und nicht anders gerichteten Willen einer höheren Macht haben muß. Deshalb trägt Rüdiger die Physik als Schöpfungslehre vor; der Wille Gottes ist der Grund der Erscheinungen [1]).

[1]) Institutiones eruditionis S. 104. Physica est doctrina, qua probabiliter cognoscimus, quibus principiis, primo saltem intuitu insensibilibus, deus in con-

Digitized by Google

Dem dunkeln und unfruchtbaren Mechanismus eines Descartes oder Gassendi will er eine Physica elastica entgegensetzen, indem er die Elastizität als die Vereinigung der ausdehnenden und zusammenziehenden Kraft faßt und dabei jene auf den Aether, diese auf die Luft, als die Grundsubstanzen der Welt zurückführt [1]). Die verschiedenen Verbindungen dieser Substanzen ergeben die Elemente.

Rüdiger hat weniger durch die Qualitäten-Lehre selbst als durch die Folgerungen, welche sich aus ihr ergaben, gewirkt. Die mechanische Weltbetrachtung erhielt bald darauf durch die Einwirkung Newtons eine solche Verstärkung, daß selbst die Anhänger Rüdigers sich ihr nicht zu entziehen vermochten. Erst nachdem die Naturwissenschaft selbst den qualitativen Phänomenen eine stärkere Beachtung zu schenken begann, tritt mit der Romantik auch wieder eine qualitative Naturphilosophie hervor. Aber der realistische Gedanke, der in dieser Anerkennung der Qualitäten als der Urbestandteile des Wirklichen lag, hatte schon bei Rüdiger zu einer Reihe wichtiger Folgerungen geführt, die nun auch unabhängig von dem Boden, auf dem sie gewachsen waren, fortwirkten. Besonders bedeutsam ist hier die Ablehnung der mathematischen Methode in der Philosophie. Die Mathematik hat nur das Mögliche zu ihrem Gegenstand, die Philosophie dagegen das Wirkliche. Wenn daher die Mathematik sich der bloß zergliedernden, analytischen Methode bedienen kann, so muß dagegen die Philosophie synthetisch verfahren, da sie die Wirklichkeit in ihrem Zusammenhang aufweisen soll. Die analytische Methode eignet sich nicht zum Auffinden der Wahrheit, sondern nur zur Prüfung schon gewonnener Sätze, um an ihnen Wahrheit und Falschheit zu unterscheiden [2]). Sonst führt sie zu einem bloßen trügerischen Spiele mit Syllogismen. Das Kennzeichen der Wirklichkeit aber, durch das sie sich von der bloßen Möglichkeit unterscheidet, ist die Empfindung des qualitativen Etwas, das sich jeder Auflösung in bloß formale Beziehungen widersetzt. Darum ist für Rüdiger die Empfindung sowohl der erste Ursprung wie das letzte Kriterium der Wahrheit [3]). Weil so in alle meta-

stituenda natura sensibili usus sit; vgl. auch Physica divina S. 28 und Praef. ad lectorem § 1—2.

[1]) Institutiones eruditionis S. 106 ff. Physica divina ad lectorem § 3—8 gibt eine interessante Geschichte der Entstehung seiner Gedanken. In Anlehnung an den alten Vitalismus fügt er hier § 7 den spiritus als drittes Prinzip hinzu.

[2]) Institutiones eruditionis S. 85 ff. und Physica divina S. 18 ff. Vgl. auch die Schrift De sensu veri et falsi 1709.

[3]) Instit. erud. S. 14: De sensione veritatis in genere primo principio, ulti-

Digitized by Google

physische Wahrheit ein Empfindungsinhalt eingeht, läßt sie sich nicht stets in der Form demonstrativer Gewißheit aussprechen. Das ist nur der Fall, wenn uns die Empfindungen unmittelbar gegeben sind. Der Schluß vom Gegebenen auf Ungegebenes wird dagegen hier niemals die demonstrative Gewißheit haben, wie etwa in der Mathematik. Und so gewinnt hier das Wahrscheinlichkeitsverfahren eine erhöhte Bedeutung. Rüdiger stellt es als gleichberechtigt neben das demonstrative[1]). Die Lehre von der Wahrscheinlichkeit, auch von Leibniz gefordert, aber von seinen Nachfolgern in dem Stolze auf ihre demonstrative Methode wenig beachtet, wird von Rüdiger nachdrücklich als eine Lücke der bisherigen Logik bezeichnet. Sowohl bei dem synthetischen wie bei dem analytischen Verfahren gibt es einen Weg der Demonstration und einen Weg der Wahrscheinlichkeit. Das synthetische Verfahren findet statt, wenn wir vom Prinzip zur Folgerung fortschreiten; es ist demonstrativ, wenn wir von Empfindungen zu Begriffen (ideas), von Begriffen zu Sätzen und von Sätzen zu Folgerungen fortschreiten, und es ist wahrscheinlich, wenn wir von mehreren Empfindungen zu einer Folgerung fortschreiten, die dann immer ein den Sinnen nicht unmittelbar zugänglicher Gegenstand ist[2]). Das analytische Verfahren ist eine Handlung des Verstandes, insbesondere der Urteilskraft, welche die Folgerungen auf ihre Grundlagen (principia) hin untersucht. Es ist demonstrativ, wenn wir von der Schlußfolgerung zu dem Grundsatze, von diesem zu Definitionen und Divisionen fortschreiten und von diesen aus bei den Empfindungen enden. Es ist wahrscheinlich, wenn wir von einer Hypothese zu jener Mehrheit von Empfindungen zurückgehen, aus denen jene gebildet war[3]). Dieser Versuch, die verschiedenen Formen des Verfahrens gegeneinander abzugrenzen, ist besonders verdienstlich[4]).

Wenn der naturalistische Realismus sich gegen eine Auflösung der empirischen Wahrheiten in bloße Denkbeziehungen zur Wehr setzte, so der supranaturalistische Realismus gegen die

---

moque criterio. Seine früheste Schrift handelt de eo, quod omnes ideae oriantur a sensione 1704.

[1]) Instit. erud. S. 85: Meditatio ... est 1. vel synthetica vel analytica, 2. vel demonstrativa, vel probabilis. Der Versuch, diese verschiedenen Formen gegeneinander abzugrenzen, ist eine wichtige Leistung Rüdigers.

[2]) Instit. erud. S. 87.

[3]) ebd. S. 89 f.

[4]) zumal im Vergleich mit den ziemlich nichtssagenden Bemerkungen von Wolff Lat. Logik § 885—87.

Digitized by Google

Auflösung der religiösen Wahrheiten in bloße Denkinhalte. Auch hier soll das Wirkliche in seiner ganzen Irrationalität festgehalten werden. Daß diese Bewegung vom Pietismus die stärksten Antriebe empfing, versteht sich von selbst. Es ist der gleiche Zug mystischen Denkens, der gegenüber der mechanischen Naturlehre an der qualitativen Naturbetrachtung festhielt, der nun hier auf religiösem Gebiet gegen die begriffliche Verknöcherung der Orthodoxie Front machte und die religiösen Inhalte in ihrer ganzen irrationalen Wirklichkeit ergreifen wollte. Der Individualismus hatte den Pietismus zuerst mit der Aufklärung verbunden, aber je mehr dieser sich zu einem strengen Rationalismus fortbildete, um so mehr wurde diese religiöse Bewegung auf die Seite der Orthodoxie hinübergedrängt. Die Orthodoxie selbst ließ sich von ihr befruchten, drängte den Begriffsschematismus zurück und suchte im Bunde mit dem Pietismus die unmittelbare Macht der Religion zur Geltung zu bringen. In Süddeutschland, und besonders in Württemberg, war ein Bruch zwischen Pietismus und Orthodoxie überhaupt verhütet worden. Hier wirkte bis zum Beginn der fünfziger Jahre Joh. Albr. Bengel, ein charakteristischer Vertreter dieser neuen, vom Pietismus beeinflußten Orthodoxie[1]). Ueberhaupt geht eine Welle religiöser Vertiefung durch Deutschland: es genügt, an das Werk eines Bach oder Klopstock zu erinnern.

Sollen die verschiedenen Züge dieser Bewegung, bei deren Kennzeichnung wir uns auf keine bestimmte Persönlichkeit einzuschränken brauchen, unter einem Namen begriffen werden, so können wir auch sie nur als Realismus bezeichnen, ein Realismus, der sich hier aber nur auf das Uebernatürliche und die Offenbarung bezieht. Die religiöse Wahrheit soll wieder als Wirklichkeit anerkannt werden, ohne Vermittlung des deutenden Begriffs. In der Spiritualisierung der religiösen Inhalte sind Aufklärung und Mystik meistens einig. Jene erkennt nur die „natürliche Religion" an, die sich aus Begriffen erweisen läßt, diese erweitert den Kreis anerkannter Wahrheiten bedeutend, aber entkleidet sie auch ihrer harten Wirklichkeit, um sie in geistige Entwicklungen umzudeuten. Dagegen begegnen wir hier einer streng realistischen, beinahe stofflichen Auffassung des Uebernatürlichen, die sich von dem vollen Inhalt der religiösen Wahrheiten nichts will wegdeuten lassen, und schon jede begriffliche Umdeutung als eine solche Wegdeutung ansieht. Viel-

[1]) Vgl. über ihn O. Wächter, Joh. Albrecht Bengel 1865.

Digitized by Google

mehr sollen diese Wahrheiten in ihrer ganzen kernigen, sinnlich verstandenen Wirklichkeit bestehen bleiben.

Das Einzelne dieser Gedankenbewegung liegt außerhalb unseres Weges, und ich hebe nur drei Züge für unseren Zweck heraus. Einmal wird die Offenbarung hier in ihrer ganzen sinnlichen Wucht in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt. Es entwickelt sich ein neuer Biblizismus, der den göttlichen Verheißungen für Vergangenheit und Zukunft nachsinnt. Während alle Aufklärung bemüht ist, den Geltungsbereich der Offenbarung möglichst einzuschränken und auf jeden Fall alle Inhalte der geschichtlichen Offenbarung an der natürlichen Offenbarung in der Vernunft des Menschen selber mißt, wird hier gerade diese geschichtliche Offenbarung ganz in den Vordergrund geschoben und gegenüber allen Einsprüchen der Vernunft zur Geltung gebracht. Sie erscheint als der wichtigste Inhalt der Geschichte des Menschengeschlechts, und alle Erscheinungen des Lebens werden auf sie bezogen.

Ferner wird das Uebersinnliche, um es nur ja jeder Spiritualisierung zu entziehen, als ein ganz sinnlich Reales aufgefaßt. Die Wirksamkeit Gottes in Raum und Zeit, die Menschwerdung Christi, die leibliche Auferstehung, mit einem Wort, die volle Teilnahme des Uebernatürlichen auch an den sinnlichen Qualitäten ist hier von besonderer Wichtigkeit. Natürlich soll dabei diese überirdische Leiblichkeit nur nach Analogie, nicht als gleich mit der irdischen gedacht werden, so daß hierdurch ihre irrationale Wesensart noch gesteigert wird. Die sorgsame Unterscheidung von Uebervernünftig und Widervernünftig wird ganz abgelehnt; das Widervernünftige hat gerade als solches einen besonderen Anspruch auf den Glauben.

Am wichtigsten für unsere Zwecke aber ist der dritte Zug. Nicht nur in der objektiven Welt von Natur und Geschichte, sondern auch in der Subjektivität wird das Irrationale zur Geltung gebracht. Der starke Intellektualismus schon der Scholastik und dann der neueren Philosophie war ein Erbe des griechischen Denkens. Das Christentum dagegen dachte von allem Anfang voluntaristisch, indem es Schöpfung und Erlösung auf den göttlichen Willen, Glaube und Unglaube auf den menschlichen Willen gründete. Dieser Voluntarismus, der sich passend dem Irrationalismus dieser ganzen Gedankenbewegung einfügt, tritt hier nun auch wieder hervor. Die entschieden praktische Wendung, welche der Pietismus der Religion gegeben hatte, wies ebenso in diese Richtung wie der erneuerte Offenbarungsglaube, der das Unbegreifliche aus dem Willen Gottes

Digitized by Google

herleitete. Ein starkes Schuldgefühl und Erlösungsbedürfnis mußte den Willen als die wichtigste Kraft der Seele erscheinen lassen, um deren Schicksal es sich in dem großen christlichen Drama von Sündenfall und Erlösung vornehmlich handelt. Die Vernunft erscheint als die souveräne Macht im Menschen, die völlig in seiner Gewalt ist und die alles glaubt meistern zu können. Sie erhebt den Menschen, aber läßt ihn sich auch überheben. In seinem Willen dagegen weiß sich der Mensch gebunden; hier setzen ihm die Gewalten des Lebens, ja die widerstreitenden Mächte im eigenen Innern unübersteigliche Schranken. In seinem Willen weiß er sich über alle Begreiflichkeit hinaus an eine unbedingte Macht gebunden, die mit ihrem Willen Welt- und Lebenslauf bestimmt. Aber in seinem Willen hat er zugleich auch die Kraft, sich über alle Schranken des Irdischen dem Willen dieser höheren Macht gläubig hinzugeben. Darum wird hier der Wille in seiner Selbständigkeit gegenüber dem Verstande behauptet, ja er erscheint als die eigentlich herrschende Kraft der Seele.

Diese verschiedenen, doch gemeinsam einen Realismus erstrebenden Richtungen gehen in Leipzig eine Verbindung ein. Auch hier, wie meist im deutschen Geistesleben, ist der bestimmte Fortschritt an einen bestimmten Ort und eine bestimmte Universität geknüpft. In Leipzig hatte Rüdiger gelehrt. Er fand hier Schüler, die seine Lehrtätigkeit an der Universität, als er sie wegen Kränklichkeit aufgeben mußte, fortsetzten. Am wichtigsten unter ihnen wurde Adolf Friedrich Hoffmann. Hatte schon Rüdiger Wolffs „Meinung von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt" mit seiner Gegenmeinung veröffentlicht (1727), so ließ nun Hoffmann zuerst „Gedanken über Christian Wolffens Logik" (1729) und dann „Beweistümer derjenigen Grundwahrheiten aller Religion und Moralität, welche in der Wolffischen Philosophie übern Haufen geworfen werden sollen" erscheinen (1736)[1]. Handelte es sich in diesen Schriften nur um eine, zum Teil recht grobe Bekämpfung einzelner Sätze Wolffs, so wurde es nun besonders wichtig, daß Hoffmann im Jahre 1737 eine „Vernunftlehre, darinnen die Kennzeichen des Wahren und Falschen aus den Gesetzen des menschlichen Verstandes hergeleitet werden", erscheinen ließ, ein Werk,

[1]) Diese Schrift Hoffmanns schloß sich bezeichnenderweise an den „Kurtzen Abriß" an, den Wolffs pietistischer Gegner Lange von dessen Philosophie dem König eingereicht hatte. Der Zusammenhang dieser Bewegung mit dem Pietismus und dem Kampf der Hallenser gegen Wolff ist augenscheinlich.

Digitized by Google

das als Handbuch für Vorlesungen geeignet war und so besonders wirksam den Einfluß der wolffischen Lehrbücher zurückdämmen konnte. Endlich war Leipzig seit langem ein Hauptsitz der Orthodoxie, die sich hier sowohl im Kampfe gegen die Aufklärung wie gegen den Pietismus hervorgetan hatte. Aber auch sie ergriff jetzt eine lebendigere Bewegung. Neue religiöse Werte wurden ihr zugeführt. Ein Schüler Hoffmanns war es, der ähnlich wie Bengel in Württemberg, hier in der Stadt Joh. Seb. Bachs der orthodoxen Theologie neue Anregungen brachte.

In diesem Manne, Christian August Crusius, verbinden sich alle die soeben geschilderten Richtungen. Als Schüler Hoffmanns steht er im Kampfe gegen den wolffischen Rationalismus im Sinne einer realistischen Auffassung, zugleich ist er aber von frühe an von starken theologischen Neigungen erfüllt und tritt auch auf diesem Gebiete unter dem Einflusse Bengels dem Rationalismus im Sinne eines positiven Offenbarungs- und Bibelglaubens entgegen[1]). In seiner Schriftstellerei ist die philosophische und die theologische Reihe fast genau durch das Jahr 1751, das Jahr seines Uebertritts in die theologische Fakultät, abgegrenzt. Aber seine Neigungen galten von frühe an beiden Gebieten, und so tritt auch schon in seinen philosophischen Schriften das theologische Element stark hervor. Crusius hat sich hierüber selber in der Vorrede zu seiner Metaphysik ausgesprochen: „Da ich gleich vom Anfange meines Studierens meine Bemühung in die zur Theologie und Philosophie dienlichen Wissenschaften bey nahe gleich vertheilet habe, und da ich ietzo eine so wohl als die andere zu lehren Gelegenheit finde; so wird man es mir hoffentlich nicht übel deuten, daß ich solche Anmerkungen mit eingestreuet habe, welche insonderheit zur Erläuterung der Gottesgelahrtheit dienen. Es ist kaum irgend eine Wissenschaft, welche mit der Metaphysik eine so sehr nahe Verbindung hätte, als die Christliche Gottesgelahrtheit."

Crusius nimmt in der deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts eine recht bedeutende Stelle ein, bedeutender als im allgemeinen geglaubt und anerkannt wird. Man übertreibt nicht, wenn man ihn als den führenden Denker in den 50er und 60er Jahren des Jahrhunderts bezeichnet. Sein Einfluß als Theologe reicht noch

[1]) Ueber sein Verhältnis zu Hoffmann hat sich Crusius mehrfach ausgesprochen, am ausführlichsten in den Vorreden zu seinen systematischen Hauptwerken, über sein Verhältnis zu Bengel in der Vorrede zu der deutschen Uebersetzung der Schrift De decoro divino.

Digitized by Google

in die folgenden Jahrzehnte hinein. Eine große Schule schloß sich an ihn an, nicht weniger als vier Zeitschriften vertraten ihre Anschauungen [1]). Es ist der stärkste Anstoß, den ein Denker seit Wolff auf die deutsche Philosophie ausübte. Erst Kants Schriften der 60er Jahre greifen ebenso tief ein.

Um diese Bedeutung von Crusius zu ermessen, darf man sich allerdings nicht an seine großen systematischen Schriften halten [2]). In ihnen kann auch er sich dem übermächtigen Einfluß des wolffischen Systems nicht entziehen; um ein systematisches Ganze zu bieten, entlehnt er zahlreiche Züge dorther. Die Logik ist zudem nur eine Bearbeitung der Hoffmannschen Vernunftlehre und kann daher überhaupt nicht als selbständig gewertet werden. Die Physik muß geradezu als ein schwaches Werk gelten.

Der wahre Anstoß, den Crusius der Philosophie gegeben hat, liegt vielmehr in den kleinen Schriften, die er in der ersten Hälfte der 40er Jahre erscheinen ließ. Was in seinen großen Werken von selbständiger Bedeutung ist, ist in der Hauptsache hier schon ausgesprochen. Der Philosoph Crusius kann den Anspruch erheben, nach diesen seinen bedeutendsten Leistungen gewertet zu werden. Liegt doch auch bei Kant die Hauptleistung in der Vorbereitung des systematischen Werks, und daß bei ihm die Ausführung des „doktrinalen Geschäfts" hinter der des kritischen weit zurückblieb, ist allbekannt. In jenen Jugendschriften erscheint Crusius geradezu als ein Vorläufer Kants, der wichtigste Grundgedanken von dessen Metaphysik bereits ausgesprochen hat. Ich werde mich deshalb in der Hauptsache an diese Schriften halten und die großen Werke nur zur Ergänzung heranziehen [3]).

[1]) Vgl. das Verzeichnis seiner Schüler bei Frz. Delitzsch, Die biblisch-prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch Chr. A. Crusius und ihre neueste Entwicklung, 1845, S. 145—152, die Zeitschriften ebd. S. 20 Anm. Delitzsch gibt S. 140—45 ein ausführliches Verzeichnis von Crusius' Schriften.

[2]) Anweisung, vernünftig zu leben 1744 (angeführt als Moral); Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzet werden 1745 (Metaphysik); Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß 1747 (Logik); Anleitung über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken 1749 (Physik).

[3]) Es handelt sich um folgende Schriften: De decoro divino 1739. De corruptelis intellectus a voluntate pendentibus 1740. De appetitibus insitis voluntatis humanae 1742. De usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis 1743. An cum B. Luthero recte negari possit, idem verum esse in philosophia et theologia 1745. Crusius gab diese Schriften mit Zusätzen vermehrt 1750 gesammelt in seinen Opuscula philosophico-theologica zum zweiten

Digitized by Google

Wollen wir mit einem Worte die Stellung bezeichnen, die Crusius gegenüber dem wolffischen Rationalismus einnimmt, so müssen wir ihn einen Voluntaristen nennen. Er hat den Willen als ein selbständiges Vermögen zuerst wieder gegenüber dem leibniz-wolffischen Intellektualismus zur Anerkennung gebracht. Darin liegt seine Hauptbedeutung, und von diesem Punkte aus sind alle Züge seiner Lehre zu verstehen. Der Grund zu dieser Betonung des Willens liegt in dem Gedanken der Freiheit, den er bei jenem entschiedenen Intellektualismus gefährdet sieht. Daß die wolffische Lehre die Freiheit aufhebe, war der immer wiederholte Vorwurf, den seine theologischen Feinde gegen ihn erhoben. Joach. Lange hatte hiermit bereits den Anfang gemacht. Er schreibt z. B. in seinem „Kurtzen Abriß" Anm. 1: „Der vornehmste Grund-Irrthum ist die aufgehobene Freyheit, und die vorgegebene unwandelbare Nothwendigkeit aller menschlichen Handlungen." Der Zusammenhang der durch die Namen Rüdiger, Hoffmann und Crusius bezeichneten Bewegung mit der pietistischen Gegnerschaft Wolffs ist auch hier offenbar. Um die bei Wolff scheinbar gefährdete Freiheit zu retten, bilden jene ihre Willenslehre aus.

Wolff hatte in seiner deutschen Metaphysik § 878 gelehrt: „Und hieraus können wir verstehen, wie die sinnliche Begierde und der Wille keine besondere Krafft von der vorstellenden Krafft der Seele erfordern." Dagegen hatte schon Rüdiger als seine „Gegen-Meinung" (a. a. O. S. 236 f.) ausgesprochen: „Eben deßwegen fället aller Wille und Freyheit hinweg: denn die vorstellende Kraft der Seelen ist nach dem Sinn des Hrn. A. so wohl eine Mechanische Bewegung, als die Bewegung des Leibes, und also sind alle Bewegungen des Menschen bloß Mechanisch: Es ist aber ausgemacht, daß blosse Machinen weder Willen noch Freyheit haben können." Und er erkennt in dem bisherigen Wissenssystem eine Lücke, indem er neben der Medizin, die es mit dem Körper, und der Logik, die es mit dem Verstande zu tun hat, eine dritte noch unbenannte Wissenschaft fordert, die den Willen erforscht[1]). Als eine selbständige Kraft verlangt dann auch Hoffmann in seiner Vernunftlehre den Willen neben dem Verstande anerkannt. Er führt die von Rüdiger geforderte Wissenschaft unter dem Namen einer Thelematologie ein; sie habe es mit den Erscheinungen des bloß mensch-

Male heraus. Ich zitiere nach den Opuscula, da mir die ursprünglichen Ausgaben hier leider nicht zugänglich sind.

[1]) Institutiones eruditionis 1711 p. 4 f.

Digitized by Google

lichen Willens, wie er ist, zu tun. Die Eigenschaften des Willens dagegen, „wie sie seyn sollen", die aus dem Verhältnis des menschlichen zum göttlichen Willen hervorgehen, sind Gegenstand der Moralphilosophie [1]). Crusius hat dann als ersten Teil seiner Moral eine ausführliche Thelematologie gegeben. Der Gedanke der Selbständigkeit des Willens gegenüber dem Verstande ist aber schon das treibende Motiv in seinen Anfangsschriften.

Schon in der Schrift De decoro divino steht es ihm fest, daß alle Vollkommenheit des Menschen ihm nur soweit zugerechnet werden kann, als ihr Dasein, ihre Dauer und ihre Bestimmung von seinem freien Willen abhängt [2]). Vor allem aber bauen sich dann die beiden folgenden Schriften De corruptelis intellectus und De appetitibus völlig auf einer voluntaristischen Auffassung des Seelenlebens auf. Er führt hier aus, daß die menschliche Seele mancherlei Vermögen außer dem Verstande besitzt, ohne daß dadurch ihre Einheit gefährdet wird. Besonders muß neben dem Verstande als dem Vermögen der Erkenntnis der Ideen der Wille als die Fähigkeit des Geistes, nach seinen Ideen zu handeln, unterschieden werden [3]). Ausführlich erweist er, daß der Wille als ein selbständiges Vermögen neben dem Verstande angenommen werden müsse und sich nicht aus diesem ableiten lasse [4]). Der Begriff des Willens wird dabei dahin bestimmt, daß er der Versuch ist, den als möglich erkannten Gegenstand in die Wirklichkeit überzuführen [5]). Ebenso beginnt die folgende Abhandlung De appetitibus mit der Darlegung der Willenslehre. Als verschiedene Arten des Willens werden das bloße Streben und die reine Aktivität unterschieden [6]). Die innere Natur dieser Fähigkeit entzieht sich unserem Begreifen, woraus es sich wohl erkläre, daß sie so oft übersehen werde [7]). Auch in den folgenden Abhandlungen kehrt diese Lehre von der Selbständigkeit des Willens wieder [8]). Sie bildet die Grundlage der von Crusius bezeichnenderweise zuerst bearbeiteten Moralphilosophie [9]), und spielt

[1]) Hoffmann, Vernunftlehre S. 30—32.
[2]) § 3 Opusc. S. 359.
[3]) De corruptelis § 1—5 Opusc. S. 1—7.
[4]) ebd. § 7—9 S. 7—11.
[5]) ebd. § 10 S. 11.
[6]) § 1—4 Opusc. S. 71—74.
[7]) ebd. § 5 S. 74.
[8]) De limitibus § 24—26 Opusc. S. 200—203.
[9]) Moral S. 1—192: Die Thelematologie oder Lehre von den Kräften und Eigenschaften des menschlichen Willens.

Digitized by Google

auch innerhalb seiner Metaphysik in der Lehre vom Geiste (Pneumatologie) eine wichtige Rolle [1]).

Das Wesen des Willens besteht in der Freiheit, in der Fähigkeit, sich willkürlich so oder anders zu bestimmen. Wir sind uns bewußt, daß wir an Stelle dessen, was wir tun, bei denselben Umständen ebensowohl das Gegenteil tun könnten [2]). Wir haben diese Fähigkeit der Aktivität, die durch sich selbst eine Handlung anfangen oder beenden kann, ohne dazu eines bestimmenden Grundes zu bedürfen [3]). Sie besteht nicht in dem bloßen Streben, sondern in der vollkommenen Möglichkeit des Handelns, durch die sich der Wille selbst zum Handeln bestimmt und sich unter denselben Umständen so oder anders bestimmen kann [4]).

Deshalb findet an der Freiheit des Willens der Gebrauch des Satzes vom Grunde seine Schranke. Wenn die beiden Abhandlungen De corruptelis und De appetitibus vor allem Wesen und Bedeutung des Willens darstellen wollen, so will die folgende De limitibus die Freiheit des Willens gegenüber der bei Wolff schrankenlosen Herrschaft des Satzes vom Grunde sichern. Das ist ihr eigentliches Ziel. Alle anderen Unterscheidungen, auch die an sich wichtige, aber oft mit Unrecht allein beachtete zwischen Real- und Erkenntnisgrund, sind daneben von geringerer Bedeutung. Würde der Geltungsbereich des Satzes vom Grunde, wie Wolff will, über alle Inhalte der Wirklichkeit ausgedehnt, so würde sich daraus der Satz ergeben, daß auch jede tätige Ursache zum Handeln und zu dem So- und Nicht anders-Handeln völlig bestimmt werde, so daß sie unter gegebenen Umständen ihre Handlung nicht unterlassen oder anders richten könnte [5]). Das heißt, die schrankenlose Anwendung des Satzes vom Grunde führt zum Fatalismus, dessen Bekämpfung diese Schrift vor allem gilt, weil mit ihm jede Moral aufgehoben wäre [6]). Vielmehr endet die Geltung des Satzes vom Grunde im wolffischen Sinne an der Tatsache der Freiheit des Willens [7]). Gewiß ist auch die freie Handlung nicht grundlos. Es geht ihr ja die Vorstellung der Handlung voraus. Aber sie ist dadurch nicht

[1]) Metaphysik § 445 ff S. 866 ff.
[2]) De corruptelis § 12 Opusc. S. 13 f.
[3]) De appetitibus § 5 Opusc. S. 74.
[4]) ebd. § 7 S. 75 f.; § 68—69 S. 135 ff. Vgl. auch Moral S. 43 ff.
[5]) De limitibus § 41 Opusc. S. 222.
[6]) ebd. § 5 ff. Opusc. S. 164 ff.
[7]) ebd. § 44 S. 227 f.

Digitized by Google

zu einer einzigen Art des Handelns bestimmt. Der Satz des Grundes aber zeigt die notwendige Verknüpfung an, weshalb ihn Crusius lieber den Satz des bestimmenden Grundes nennen will, weil durch ihn die Folge wirklich bestimmt ist, die Art der Existenz nur auf eine Weise gesetzt ist[1]). Bei den freien Handlungen dagegen will er den Satz als den des „zureichenden" Grundes wohl anerkennen, weil die freie Substanz nicht zu einer bestimmten Handlung gezwungen, wohl aber mit den zureichenden Kräften zur Handlung ausgestattet ist[2]).

Die Handlung ist freiwillig, aber darum nicht zufällig, denn auch in der moralischen Welt herrscht ein Gesetz, das Gott im Voraus festgestellt hat[3]). Wenn das Wesen des Willens in der Freiheit besteht, so das Wesen der Freiheit im Gesetz. Es ist der ursprüngliche Trieb unseres Innern, dessen unzweifelhafte Kennzeichen wir daran besitzen, daß er gut ist, daß er allen gemein und von keinem anderen abgeleitet ist[4]). Allgemein bestimmt ihn Crusius als das Streben nach Glückseligkeit[5]), das ihm dann einschliesst das Streben nach Vollkommenheit[6]), die Liebe[7]) und das Gewissen[8]). Das letztere, das er als Streben nach der Erkenntnis des göttlichen Gesetzes bezeichnet, ist ihm von besonderer Wichtigkeit. Es hat seinen Grund im Willen und ist das unmittelbare innerliche Bewußtsein der Verpflichtung. Von allen anderen Arten der Motive sowohl wie vom Zwange und allen Affekten und Begierden ist es zu unterscheiden. Es ist vielmehr nur begründet in unserer Abhängigkeit von Gott, und bezeichnet so die Beziehung zwischen der oberen und niederen Natur, wodurch diese zum Gehorsam gegen jene angetrieben wird[9]). Das Gesetz ist der Wille Gottes, nach dem das Geschöpf aus reinem Gehorsam gegen seinen Befehl handeln soll[10]). Ursprünglichkeit und Allgemeinheit sind die Hauptkennzeichen dieses

[1]) ebd. § 3 Opusc. S. 162 f.
[2]) ebd. § 45 S. 229 f.
[3]) De corruptelis § 15 S. 18 f.
[4]) De appetitibus § 24—26 S. 91 f.
[5]) ebd. § 36 S. 100.
[6]) ebd. § 40—42 S. 103—108.
[7]) ebd. § 43—50 S. 108—116.
[8]) ebd. § 51—62 S. 117—129.
[9]) ebd. § 59 S. 122. Est igitur obligatio illa inter superiorem et inferiorem relatio, qua hic ad voluntati illius parendum ob suam ab illo dependentiam impellitur.
[10]) ebd. § 59 S. 122 f.

Digitized by Google

Triebes unseres Gewissens[1]). Dieser im Gewissen begründete Gehorsam gegen Gottes Gesetz ist das höchste Moralprinzip. Denn alle unsere Triebe sollen der Liebe zu Gott unterworfen werden, die Liebe aber dem Gehorsam[2]). Niemals dagegen darf das Gewissen selbst einem anderen Triebe untergeordnet werden[3]). Diesen Gehorsam, das oberste Moralprinzip, unterscheidet Crusius später selbst als das Formale von dem materiellen Inhalt der Tugend[4]).

So steht die Welt der Freiheit als ein selbständiges, von einem besonderen Prinzip beherrschtes Gebiet neben der Welt der Natur. Sie ist das Reich des Sollens neben dem Reich des Seins[5]).

Dieser freiwillige Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gesetz ist die eigentliche Bestimmung des Menschen. Deshalb muß der Wille als das herrschende Vermögen im Menschen gelten. Nur wenn er den Intellekt bestimmt, ist Sittlichkeit als freie Selbstbestimmung möglich. Würde dagegen der Intellekt den Willen beherrschen, so wäre Tugend nicht freie Tat, sondern eine bereits im Wesen begründete Vollkommenheit, Verbrechen eine im Wesen begründete Unvollkommenheit[6]). Gott hat den Menschen die Freiheit zu dem Zweck gegeben, damit sie die herrschende Kraft sei, welche die übrigen Kräfte der Seele regieren und sich ihrer bedienen soll[7]). Und ebenso heißt es in der Metaphysik: „Der Wille ist in einem ieweden Geiste die herrschende Kraft, um welcher willen alle andere als Mittel da sind, welcher auch alle andere gantz oder gewisser Maßen dergestallt unterworfen werden müssen, daß sie von ihr gerichtet und angewendet werden können. Insonderheit aber soll in den freyen Geistern die Freyheit die herrschende Kraft

---

[1]) ebd. § 61 S. 126 ex nullo alio derivatus — universalis.

[2]) ebd. § 76 S. 144.

[3]) ebd. § 75 S. 142—44.

[4]) Moral § 177 S. 221. Zu dem Vorangehenden ist der ganze Abschnitt Moral § 155—206 S. 195 ff zu vergleichen.

[5]) De limitibus § 30 Opusc. S. 207: haec est existentia moralis, qua non significatur, aliquid existere, sed existere debere. § 34 S. 215 Existentia est vel physica, qua aliquid vere est, vel moralis, qua aliquid esse debet. Moral § 155 S. 195 wird die Thelematologie als die Lehre vom Willen, wie er von Natur ist und wirkt, von der Moral oder praktischen Philosophie unterschieden als der Lehre „wie der menschliche Wille seyn und handeln soll“ (ebenso Hoffmann, Vernunftlehre S. 31 f.)

[6]) essentialis perfectio — imperfectio De corruptelis § 27 Opusc. S. 38, vgl. § 20 S. 23 f.

[7]) Moral § 46 S. 57.

Digitized by Google

seyn“ [1]). Trotzdem setzt der Wille aber die Vorstellung voraus, da er nur durch eine solche in Bewegung gesetzt wird [2]). Andererseits bestimmt der Wille aber als das rein sittliche Vermögen die Vorstellung in dem Prozeß des Erkennens [3]). Ueberall dort nämlich, wo wir nicht den Satz des Widerspruchs anzuwenden vermögen und daher nur ein demonstratives Verfahren geringerer Ordnung (demonstratio disciplinalis) oder gar nur ein Wahrscheinlichkeitsbeweis möglich ist, müssen wir das principium rationis sufficientis moralis in Anwendung bringen. Dies besagt, daß alle Gewißheit entweder eine geometrische, also unabhängige, nur dem Satz vom Widerspruch unterworfene ist, oder als abhängige nach der Wahrhaftigkeit Gottes und unseren Pflichten gegen ihn beurteilt werden muß. Das nennt Crusius die moralische Gewißheit; in dieser Form tritt der Gedanke des Primats der praktischen Vernunft auf, als Regel aller Wahrheiten, die keine geometrische Demonstration zulassen [4]). Und fast noch deutlicher spricht er es in der Abhandlung über die gleiche Wahrheit in Philosophie und Theologie aus, daß wir verpflichtet sind, einem Satze zuzustimmen, auch wenn er noch vieles Undeutliche und Unbestimmte in sich enthält, falls wir bei der Annahme des Gegenteils notwendig gegen eine Verpflichtung verstoßen müßten [5]). In seiner Moralphilosophie gründet Crusius hierauf dann seine Lehre von der Pflicht des vernünftigen Glaubens [6]).

Diese moralische Gewißheit gilt dann insbesondere von den Hauptgegenständen der Metaphysik, Gott und Unsterblichkeit. Schon bei Crusius hat die Metaphysik jene theologische Wendung genommen, die wir dann bei Kant wiederfinden, wonach ihr ganzes Absehen letzthin auf den Erweis jener Grundbegriffe der Religion gerichtet ist. Auch Crusius ist es gewiß, daß ein eigentlich theoretischer Beweis für diese übersinnlichen Lehren nicht möglich ist; daß bei seinem Versuche vielmehr lauter Paralogismen entstehen, weil Schlüsse mit vier Begriffen gebildet werden. Ganz im Sinne Kants sagt er von dem kartesianischen Gottesbeweis: „er ist in forma nicht richtig, sondern ein Syllogismus mit vier Terminis. Denn der Terminus, die Existentz haben, heißt in der Conclusion etwas

[1]) Metaphysik § 454 S. 885.
[2]) Moral § 5 S. 7. Logik 2. Aufl. § 108 S. 193.
[3]) De limitibus § 30—32 S. 207—13.
[4]) ebd. § 32 S. 212 f.
[5]) De eodem vero § 17 S. 325.
[6]) Moral § 334—356 S. 402—435.

Digitized by Google

anders als in der Grund-Proposition. Nemlich in der Grund-Proposition ist von der Existentz im Verstande die Rede, da nemlich ein Begriff im Verstande die Existentz in sich schliesset, dergestalt, daß wenn er gedacht oder gesetzt wird, die Existentz als ein Theil von ihm auch mit gedacht oder gesetzt werden muß. In der Conclusion aber ist von der realen Existentz ausserhalb der Gedanken die Rede. Die Vördersätze sind alle beyde Ideal-Sätze, und doch soll die Conclusion ein Real-Satz werden. Daher unstreitig in der Conclusion mehr als in den Vörder-Sätzen ist" [1]). Aus dem bloßen Begriff Gottes oder der Seele kann ein solcher Beweis überhaupt nicht geführt werden [2]). Für die Unsterblichkeit ist überhaupt nur ein moralischer Beweis möglich, aus dem Endzweck, den sich Gott mit dem Menschen vorgesetzt hat und den er in dem gegenwärtigen Leben nicht erreichen kann [3]). Auch unter den Beweisen für das Dasein Gottes ist der moralische, aus der Existenz des Gewissens, nicht der letzte, wenn er auch an letzter Stelle angeführt wird [4]). Daneben marschiert allerdings auch noch die ganze Reihe verschiedener kosmologischer und teleologischer Beweise auf [5]). Daß aber auch deren Gewißheit, da sie keine geometrische ist, aus dem moralischen Bewußtsein von Crusius begründet wird, sahen wir zuvor.

Die Verwandtschaft dieser Gedanken mit den später von Kant ausgesprochenen springt so unmittelbar in die Augen, daß es einer besonderen Hervorhebung kaum bedarf. Die Selbständigkeit des praktischen Vermögens gegenüber dem theoretischen, die Bedeutung der Freiheit, auf die der Satz vom Grunde nicht in demselben Sinne wie auf die Natur angewandt werden darf, die Abgrenzung damit der Gebiete des physischen und moralischen Seins, das moralische Gesetz als die höchste Richtschnur für Handeln und Erkennen, die Allgemeinheit und Ursprünglichkeit des Gesetzes, seine bloß formale Natur und schließlich die Begründung der übersinnlichen Gegenstände aus der moralischen Gewißheit, all diese Gedanken lassen Crusius bei aller sonstigen Verschiedenheit als einen Vorläufer Kants erscheinen. Wohl führt Kant in der Kritik der praktischen Vernunft Crusius unter denen an, welche das Prinzip des Sittlichen

---

[1]) Metaphysik § 235 S. 425, vgl. de eodem vero § 20 opusc. S. 331 *παραλογίζονται*.

[2]) Moral § 221 S. 267; Metaphysik § 235 S. 424, § 485 S. 942.

[3]) Moral § 218—220 S. 264—267; Metaphysik § 482—484 S. 938—942.

[4]) Metaphysik § 232 S. 418—420.

[5]) ebd. § 209—230 S. 362—417.

Digitized by Google

material hätten bestimmen wollen, weil er es in den Willen Gottes setzte[1]). Wenn wir aber bedenken, wie doch auch Crusius das Moralische nur aus dem inneren Bewußtsein des Gewissens herleitet und andererseits Kant doch keinen Zweifel darüber läßt, daß er in Gott den Urheber des Sittengesetzes erblickt, so wird uns auch dieser Unterschied nicht allzu groß erscheinen. Der kantische Satz: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen", könnte als Leitspruch über Crusius' Sammlung seiner Opuscula stehen. Sie alle gehen darauf aus, das Wissen, das sich an der Hand des Satzes vom Grunde bei Wolff über alle Gebiete des Seienden erstreckt, zu begrenzen, um zum Glauben, der auch für Crusius die moralische Gewißheit ist, Platz zu bekommen.

Damit haben wir die eine Seite von Crusius' Philosophie betrachtet, den Voluntarismus. Die andere ist der Realismus. Beide stehen nicht zusammenhangslos nebeneinander. Die voluntaristische Deutung der Wirklichkeit bedingt bis zu einem gewissen Grade auch die realistische. Denn Voluntarismus und Realismus haben den gleichen Gegner im intellektualistischen Idealismus. Bei Crusius ist der Uebergang gewissermaßen theologisch vermittelt. Der Voluntarismus greift auch bei ihm auf den Gottesbegriff über. Ordnung und Leitung der Welt hängt, abgesehen von einigen moralischen Gegenständen, von dem völlig freien Willen Gottes ab[2]). Rein führt Crusius diesen Voluntarismus allerdings auch hier nicht durch. Wie bei der Erkenntnis nur so weit die moralische Gewißheit eintreten kann, als es sich nicht um eine geometrische Demonstration handelt, die sich auf den Satz des Widerspruchs gründet, so ordnet er das oberste logische Prinzip auch noch dem Willen Gottes über. Nur durch den Satz des Widerspruchs kann die Macht des göttlichen Willens beschränkt gedacht werden[3]). Im übrigen aber ist das höchste Vermögen des freien Willens in Gott vorhanden[4]). Und nur wenn die Wirklichkeit in diesem freien Willen Gottes begründet gedacht wird, wird die Gefahr des Fatalismus vermieden[5]). Damit aber wird die Irrationalität der Wirklichkeit mindestens so weit anerkannt, daß wir uns jederzeit beruhigen müssen, wenn es uns nicht möglich ist, sie in einen begreiflichen Zusammenhang zu

[1]) Ges. Schriften, Akademie-Ausgabe V S. 40.
[2]) De decoro divino § 33 S. 393 f.
[3]) ebd. Vgl. auch de limitibus § 28 S. 205.
[4]) De appetitibus § 6 S. 74 f., § 77 S. 145—147.
[5]) De limitibus § 7 S. 172.

Digitized by Google

bringen [1]). Wir müssen jederzeit bereit sein, die Realität bloß als solche anzuerkennen, auch wenn sie sich in keinen begrifflichen Zusammenhang auflösen läßt. Crusius spricht sich daher gegen die Lehre von der „besten Welt" aus, weil auch durch sie die freie Schöpfertat Gottes beschränkt scheint [2]).

So wird auch Crusius vor die Aufgabe gestellt, die Grenzen der menschlichen Erkenntnis zu bestimmen. Und er setzt hier bei dem großen Erkenntnisprinzip an, das in Ausführung leibnizscher Gedanken von Wolff recht eigentlich zum alleinigen Werkzeug der Philosophie gemacht war, bei dem Satz vom Grunde. Gebrauch und Grenzen des Satzes vom Grunde zu bestimmen, ist die Aufgabe, die er sich in seiner bekanntesten Jugendschrift gesetzt hat. Den Grundgedanken der Schrift haben wir schon kennen gelernt. Die schrankenlose Anwendung des Prinzips vom bestimmenden Grunde muß zur Annahme einer unbedingten Notwendigkeit des Geschehens führen. Die Unterscheidung einer absoluten und hypothetischen Notwendigkeit wird dabei ausdrücklich abgelehnt. Das Ziel der Schrift ist die Sicherung der moralischen Freiheit vor der Allgewalt dieses Satzes; an der moralischen Freiheit findet er seine Schranke [3]). Crusius weiß aber auch, daß diese falsche Anwendung aus einem inneren Bedürfnis unserer Natur hervorgeht, da wir ein unersättliches Bedürfnis haben, nach den Gründen all der Gegenstände zu fragen, von deren Dasein wir uns durch die Erfahrung überzeugen [4]). Um hier nicht voreilig zu vertrauen, muß das Prinzip unserer Erkenntnis selber geprüft werden. Die erkenntniskritische Grundfrage ist mindestens im Ansatz deutlich vorhanden. Es muß geprüft werden, was der Begriff der ratio alles in sich enthält [5]).

Die Zerlegung des Satzes vom Grunde in seine verschiedenen Anwendungsformen ist der berühmteste Teil der crusianischen Philosophie. Aber man tut Unrecht, sie nur nach diesem Teil zu beurteilen. Er bezeichnet weder das eigentliche Ziel von Crusius' Gedanken, das vielmehr durchaus in der Sicherung der Freiheit liegt, noch ist er so selbständig, wie es häufig hingestellt wird. Die Begriffe in ihre verschiedenen Formen zu scheiden, war ja ein beliebtes Unternehmen schon der Scholastik; und auch über die verschiedenen

[1]) Metaphysik § 14 S. 24 f.
[2]) ebd. § 385—389 S. 741—756.
[3]) De limitibus § 41—48 S. 222—234.
[4]) ebd. § 19 S. 195 f.
[5]) ebd. § 16 S. 191 f.

Digitized by Google

Bedeutungen des Satzes vom Grunde hatte sie schon nachgedacht. Wir finden solche Unterscheidungen sowohl bei Leibniz' Lehrer Scherzer[1]) wie bei Wolffs Lehrer Hebenstreit[2]). Auch die bekannteste Unterscheidung des Real- und Erkenntnisgrundes war ihnen dabei nicht fremd. So sagt Hebenstreit: „Ad rationem formalem ergo duo requriuntur: unum, ut primo in re concipiatur; alterum, ut rei propria sit et rem ab alia re quavis distinguat[3]). Und Scherzer unterscheidet unter anderem die ratio als rei definitio und als causa finalis[4]). Wolff selbst gliedert die Prinzipien in principia essendi, fiendi und cognoscendi[5]). In der Richtung auf solche Unterscheidungen war dann Hoffmann in seiner Vernunftlehre fortgeschritten[6]). Seine Erörterungen verlieren sich dabei vielfach in Subtilitäten, wovon sich die klare Erörterung des Crusius zu ihrem Vorteil unterscheidet. Die Hauptglieder von Crusius' Einteilung sind aber vorhanden, insbesondere wird auch von Hoffmann vor einer Verwechslung des Idealgrundes mit dem Realgrunde gewarnt[7]).

Trotzdem bleibt die gründliche und logisch saubere Unterscheidung der verschiedenen Anwendungsformen des Satzes vom Grunde durch Crusius eine bedeutende Leistung. Nur ist die Unterscheidung des Real- und Idealgrundes dabei nicht die Hauptsache. Es ist geschichtlich falsch, von hier eine Linie zu Kants Grundfrage, auf welchem Grunde die Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand beruhe, zu ziehen. Denn gerade dieser Folgen ist sich

[1]) Vade Mecum sive Manuale philosophicum 1675 Pars I Definitiones S. 178.

[2]) Philosophia prima ed. IV, 1705, S. 168 f.

[3]) a. a. O. S. 169; vgl. 437, wo das principium essendi und das principium cognoscendi einander ausdrücklich gegenübergestellt werden.

[4]) a. a. O. S. 173.

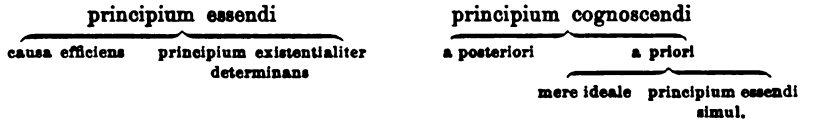
[5]) Ontologia § 874—876.

[6]) Vernunftlehre § 204—254 S. 158—188. Schon Rüdiger hatte in seiner Gegenmeinung zu Wolffs Meinung von dem Wesen der Seele 1727 S. 252 auf die Notwendigkeit hingewiesen, den Begriff des Grundes sorgfältiger zu gliedern. Er wollte drei Gattungen des Grundes unterscheiden: 1. die Absicht eines vernünftigen Wesens, 2. die causa physica ohne Vernunft und 3. die causa pure mechanica.

[7]) Vernunftlehre § 208 S. 162: Weil solcher Gestalt das, was man den Grund von dem andern nennet, offt nur in so ferne und in diesem Verstande ein Grund ist, daß dessen Erkändtniß der Grund von der Erkändtniß des andern ist; so hat man sich zu hüten, daß man nicht davor halte, das, was man den Grund des andern nennet, sey allezeit der Grund desselben, ausserhalb dem Verstande; und solcher gestalt den Idealischen Grund mit dem Realen verwirre ...

Digitized by Google

Crusius gar nicht bewußt gewesen. Daß die logische Verknüpfung der Vorstellungen in uns eine andere sein könne als die reale Verknüpfung der Gegenstände außer uns, hat er nicht gemeint, und also die Grundstellung des Dogmatismus nicht verlassen. Wir werden ihn dessen Prinzip sogar in ganz besonderer Schärfe fomulieren finden. Der Hauptunterschied liegt ihm vielmehr auch hier in der existentia physica und der existentia moralis[1]). Daß beide Bereiche verschiedenen Gesetzen folgen, dies festzuhalten, darauf kommt alles an. Die weiteren Gliederungen der ratio existentiae physicae in



haben vornehmlich den Zweck, die Anwendung des Satzes vom Grunde als eines allgemeinen Prinzips der Metaphysik unmöglich erscheinen zu lassen. Mit dem einen Wort sind eine ganze Reihe verschiedenster Verknüpfungen bezeichnet. Dieser Satz kann also in dem Aufbau unserer Erkenntnis unmöglich den hohen Rang einnehmen, den Leibniz und Wolff ihm zuschrieben, wenn sie ihn als den einzig berechtigten neben den Satz des Widerspruchs stellten.

Den Satz des Grundes, der zum Fatalismus führe, durch andere Erkenntnisprinzipen zu ersetzen, ist also die positive Absicht dieser Kritik. Der Boden des „Dogmatismus" soll damit nicht verlassen werden. Bezeichnenderweise setzt Crusius an der Unterscheidung des Ideal- und Realgrundes eben nicht den Hebel an. Ja die Bedenken über die Gültigkeit unserer Erkenntnis, die hieraus erwachsen könnten, beseitigt er alsbald wieder. Denn er erkennt neben der rein idealen Erkenntnis a priori ausdrücklich eine solche an, die zugleich ideal und real ist, mit der also über die eben aufgerissene Kluft sofort wieder die Brücke geschlagen wird. Dabei unterscheidet er ganz im Sinne Wolffs Erkenntnis a posteriori und a priori dahin, daß jene nur nach der Tatsache, diese nach dem Grunde frage[2]). Vielmehr soll der Satz vom Grunde überhaupt durch andere Erkenntnisprinzipien ersetzt werden. Hier führt er nun zwei schon von Hoffmann[3]) aufgestellte Grundsätze ein, die neben dem Satze vom Widerspruch unsre Erkenntnis beherrschen sollen, und die er als principium inseperabilium und principium inconiungibilium be-

[1]) Vgl. die Tafel De limitibus § 39 S. 218.

[2]) quod res sit — cur res sit: De limitibus § 33 S. 213.

[3]) Vernunftlehre § 669, § 567 f.

Digitized by Google

zeichnet [1]). Von diesen beiden formuliert er das erste: „Was sich nicht ohne einander denken läßt, das kann auch nicht ohne einander sein", und das zweite „Was sich nicht mit und neben einander denken läßt, das kann auch nicht mit und neben einander sein"; oder wie es in der älteren Abhandlung heißt: „Was sich im Denken nicht trennen oder nicht vereinigen läßt, kann auch in der Wirklichkeit nicht getrennt oder nicht vereinigt sein.

Ein Bedenken, auf welchem Grunde denn diese Gleichheit der Beziehung in Vorstellung und Gegenstand beruhe, die Frage, von der Kants Kritik ausging, kommt Crusius dabei nicht. Und man wird kaum leugnen können, daß der Dogmatismus, als die selbverständliche Ueberzeugung, daß die Wirklichkeit unsern Vorstellungen entspräche, hier mit einer Härte heraustritt, wie kaum bei Wolff. Wir begreifen daher, daß Crusius neben diesem für Kant ein Hauptvertreter des Dogmatismus ist. Der Grund aber für diese Härte liegt in der realistischen Voraussetzung, die Crusius von Rüdiger und Hoffmann übernimmt, und bei der der Zwiespalt zwischen Vorstellung und Ding erst recht aufklaffen mußte. Wenn Wolff auch den Monadenbegriff aufgegeben hatte, so lag der idealistische Gedanke einer ursprünglichen Einheit der idealen und realen Reihe doch überall noch im Hintergrunde, und durch die Annahme der prästabilierten Harmonie sicherte er sich gegen jeden weiteren Einwand. Das ist bei Crusius anders. Er steht mit seinen Lehrern auf der Seite der Realisten, die das Wirkliche nicht in Denkbestimmungen auflösen wollen, sondern es in seiner ganzen Irrationalität dem Gedanken gegenüber verharren lassen. Darum erscheint nun der Sprung vom Gedanken zum Ding so groß und muß durch einen Machtspruch, wie er in den von Crusius formulierten Grundsätzen vorliegt, überwunden werden.

Auf diese realistische Auffassung der Wirklichkeit braucht hier nur kurz hingewiesen zu werden. Sie bietet gegenüber dem schon von den Vorgängern Gewonnenen nichts wesentlich Neues. Scharf unterscheidet Crusius an jedem Dinge sein Wesen und seine Existenz [2]). Während jenes die begrifflichen Bestimmungen umfaßt, so ist diese an Raum und Zeit gebunden. Die Existenz ist dasjenige Prädikat eines Dinges, vermöge dessen es auch außerhalb der Gedanken irgendwo und zu irgend einer Zeit anzutreffen ist [3]). Durch

[1]) De limitibus § 27 S. 203 f. Vgl. Metaphysik § 15 S. 26 f. Logik [3] § 262 S. 483.
[2]) Metaphysik § 17 S. 29 f.
[3]) ebd. § 46 S. 73 f.

Digitized by Google

diese Bindung an die Anschauung erhält das Reale jene außerlogische Bestimmung, durch welche es sich der Auflösung in Denkbestimmungen widersetzt. Crusius hat auch in der Auffassung der Substanzen die Folgerung aus diesem Standpunkt gezogen, indem er Körper und Geist als getrennte, aber aufeinander wirkende Substanzen einander gegenüberstellt [1]).

Crusius hätte von solchen Voraussetzungen aus wohl eigentlich zu einer empiristisch begründeten Erkenntnislehre kommen müssen. Und in der Tat betont er auch gelegentlich, daß er seine Anweisung von den Kennzeichen des Wahren und Falschen, von dem Wege zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der Erkenntnis und von der Natur des Verstandes gleich anfangs auf Natur und Erfahrung gebaut und an ihnen beständig als an unstreitig richtigen Probiersteinen geprüft habe [2]). Aber die Erfahrung als Ausgang und Probe der Erkenntnis erkannte ja auch Wolff an. Wichtiger ist, daß Crusius wie seinen Lehrern das einfache demonstrative Beweisverfahren nicht genügt und er sich um eine sorgfältigere Ausbildung der Lehre von den verschiedenen Verfahrungsweisen der Wissenschaft bemüht, wie sie sich zumal bei einem realistischen Standpunkt nötig macht. So betont auch er den Unterschied der philosophischen und mathematischen Lehrart, die aus der Verschiedenheit ihres Gegenstandes herfließt [3]); und gibt eine sorgfältige Untersuchung der verschiedenen Arten analytischen und synthetischen Verfahrens [4]). Er unterscheidet beide folgendermaßen. Bei dem analytischen Verfahren sucht man zu einer vollkommenen Erkenntnis der Grundgedanken zu gelangen, man geht daher von ihnen aus zu dem zurück, was zur Deutlichkeit, Vollständigkeit und Gewißheit derselben gehört. In dem synthetischen Verfahren dagegen wendet man die Grundgedanken dazu an, um von ihnen zur Erkenntnis anderer Wahrheiten, welche nicht Teile oder Beweisgründe derselben sind, fortzugehen. Insofern führt das synthetische Verfahren zur Entdeckung neuer Wahrheiten, welche in den Grundgedanken nicht schon enthalten sind. In der Ausübung sollen beide stets verbunden sein. Insbesondere aber hat auch Crusius seine Aufmerksamkeit der Lehre von der Wahrschein-

---

[1]) Logik[3] § 77—82 S. 142—157.

[2]) Logik, Vorwort zur 2. Auflage.

[3]) Logik[3] § 9 S. 17. Derselbe Gedanke schon bei Hoffmann in seinen Gedanken über Wolffens Logik 1729 S. 12—14 und Vernunftlehre S. 23—29.

[4]) Logik[3] § 571—83 S. 1011—1027. Aehnlich schon bei Hoffmann, Vernunftlehre S. 1190—1210.

Digitized by Google

lichkeit zugewandt, die nach Rüdigers Anregung von seinem Lehrer Hoffmann und ihm besonders sorgfältig ausgebildet wurde [1]).

Aber in den entscheidenden Grundgedanken biegt dann Crusius doch von dieser Richtung auf eine empiristische Erkenntnislehre ab. Der übermächtige Einfluß der Leibniz-Wolffschen Gedankenwelt macht sich geltend und zwingt auch ihn in seine Bahnen. Die Voraussetzung allgemeiner und notwendiger Erkenntnisprinzipien kann auch Crusius nicht aufgeben. Da er Wolffs Satz vom Grunde verwirft, übernimmt er Hoffmanns Sätze des Nichtzutrennenden und Nichtzuvereinigenden. Ihre Gültigkeit aber erscheint bei den so anders gearteten, realistischen Voraussetzungen von Crusius' Denken zunächst unbegreiflich, da sich nicht einsehen läßt, wie der Gedanke gültige Sätze von einer so ganz anders gearteten Wirklichkeit aussprechen soll. Die dogmatische Voraussetzung, die bei Wolff mehr verschleiert im Hintergrunde bleibt, tritt darum hier um so greller hervor und findet in dem Machtspruch ihre Lösung, daß was sich im Denken nicht trennen oder nicht vereinigen lasse, auch in der Wirklichkeit nicht getrennt oder nicht vereinigt sei.

Diese harte Zumutung hätte Crusius' klarem Geiste kaum verborgen bleiben können, wenn das Schwergewicht seines Denkens nach dieser Richtung gelegen hätte. Aber das ist durchaus nicht der Fall. Seine Frage lautete nicht: Wie ist Erfahrung möglich? sondern vielmehr: Wie ist neben der Welt der Erfahrung die Welt der Moral und des Glaubens möglich? Auch für Kant hatte die erste Frage keinen Selbstzweck, sondern er behandelte sie nur, um zu einer sicheren Begründung der moralischen Welt zu gelangen. In ihren letzten Antrieben sind deshalb auch hier Crusius und Kant nahe miteinander verwandt. Aber Kant hat auf jene Vorfrage die ganze Kraft seines Denkens gerichtet, so daß sie manchmal fast als die Hauptfrage bei ihm erscheinen kann, Crusius eilt alsbald der wirklichen Hauptfrage zu.

Nicht um die Welt der Erfahrung sicherer zu begründen, ersetzt Crusius den wolffischen Satz durch die beiden Sätze von Hoffmann, sondern um die moralische und religiöse Welt vor Uebergriffen unseres Verstandes zu sichern. Die beiden Prinzipien des Nichtzutrennenden und Nichtzuverbindenden gelten nämlich im Unterschiede vom Satz des Widerspruchs nicht unbedingt. Denn an sich ist es nicht widersprechend, daß in der Wirklichkeit etwas getrennt oder verbunden

[1]) Hoffmann, Vernunftlehre S. 1075 ff, Crusius Logik[2] § 359—419 S. 647—761 und § 605—656 S. 1057—1152.

Digitized by Google

sein sollte, was wir als solches nicht zu denken vermögen [1]). Darum haben diese Grundsätze ihre Schranken an höheren Prinzipien. Als solche kennt Crusius drei, ein logisches, ein moralisches und ein religiöses [2]). Das Logische ist der Satz vom Widerspruch selbst, dem sie nicht widerstreiten dürfen. Die moralische Schranke liegt in unserer Verbindlichkeit, das moralische Gesetz anzuerkennen, wonach wir keine Annahme machen dürfen, welche unseren moralischen Endzweck oder unserer gesetzlichen Schuldigkeit widerstreiten würde. Die religiöse Schranke ist die Offenbarung: „Wenn wir von einem vollkommeneren Geiste, welcher uns nicht betrügen kann, oder betrügen will, die Versicherung erhalten, daß ein uns unbegreifliches Ding möglich oder wirklich sey."

Die logische Schranke bedarf hier keiner weiteren Erörterung; die moralische Schranke ist erörtert, kam es Crusius bei seiner Behandlung des Satzes vom Grunde doch vor allem darauf an, die Moral vor Uebergriffen der Erkenntnis zu sichern. So bleibt die Schranke an der Offenbarung. Crusius' Philosophie vollendet sich, indem er in die Bahnen des irrationalistischen Supranaturalismus einlenkt. Die beiden ersten Abhandlungen dieser Reihe — wenn wir von De decoro divino absehen —, De corruptelis und De appetitibus, begründeten die Willenslehre und erwiesen den Willen als ein vom Verstand unabhängiges Vermögen, um die Selbständigkeit der Moral zu sichern, die folgende, De limitibus, bestimmt die Grenze des Verstandes gegenüber der aus dem freien Willen des Menschen hervorgehenden Moral, endlich die letzte, De eodem vero, bestimmt die Grenze des Verstandes gegenüber der aus dem freien Willen Gottes hervorgehenden Offenbarung. So schließen sich diese Schriften zu einem geschlossenen Ganzen zusammen.

Der Gegenstand dieser Arbeit, ob dieselbe Wahrheit in Philosophie und Theologie gilt, betrifft eine alte Streitfrage, die im westeuropäischen Denken nicht wieder zur Ruhe gekommen ist, seit sie am Ausgang des 13. Jahrhunderts zuerst von einigen kühnen Aufklärern an der Pariser Universität verneint wurde. Aus entgegengesetzten, nämlich aus religiösen Gründen hatte sich Luther zeitweise zu derselben Lehre bekannt; seine Abneigung gegen die Scholastik und sein Wunsch, die Religion aus der Umklammerung scholastischer Wissenschaft zu befreien, war dafür maßgebend [3]). Aber bald drang

[1]) Metaphysik § 14 S. 24 f.

[2]) ebd.

[3]) Vgl. Karl Heim, Zur Geschichte des Satzes von der doppelten Wahrheit

Digitized by Google

die Scholastik auch in das protestantische Denken wieder ein, wenn auch ihre Grenzen gegenüber den Wahrheiten der Offenbarung vorsichtiger abgegrenzt wurden. Jedenfalls in der Schärfe, wie Luther ihn aufgestellt hatte, wurde der Satz nicht mehr aufrecht erhalten. Völlig verwarf ihn natürlich der Rationalismus und der im Bunde mit ihm aufsteigende Deismus. Ihm gilt nur die Vernunftreligion, und was *über* der Vernunft ist, darf deshalb doch jedenfalls nicht *gegen* die Vernunft sein. Und so begreifen wir, daß Crusius uns am Eingang der genannten Abhandlung versichert, daß die Akten über diese viel behandelte Frage beinahe geschlossen schienen und der allgemeine Spruch sich gegen Luther gerichtet habe. Aber wir wissen auch, daß im Pietismus und dann in der von ihm befruchteten Orthodoxie der Irrationalismus wieder emporstieg, wodurch die alte Frage ein neues Ansehen gewinnen konnte. Und so meint denn auch Crusius, daß er zwar die allgemeine Entscheidung gegen die Lehre von der doppelten Wahrheit nicht in Zweifel ziehen wolle, daß aber doch noch mit größerer Bestimmtheit bei ihrer Behandlung verfahren werden müsse. Dann würde deutlich werden, daß Luther doch nicht so weit von der Wahrheit abgewichen sei, als es auf den ersten Anblick scheine, sondern von fern und dunkel auf eine wichtige Sache hindeute. „Denn selten behaupten große Geister etwas, auch wenn sie es zu ungenau vorbringen, in dem nicht etwas Vortreffliches aber schwer zu Entwickelndes verborgen läge [1])."

Seine eigene Aufgabe sieht Crusius darin, genauer zu bestimmen, unter welchen Bedingungen etwas in der Theologie annehmbar erscheinen könne, von dem in der Philosophie doch kein richtiger Gebrauch stattfinde. Und er kennzeichnet seine allgemeine Stellung in der Frage dahin, daß es wahrhaft und im strengsten Sinne nur eine einzige Wahrheit gebe, so daß jeder Streit zwischen Vernunft und Offenbarung nur ein scheinbarer sein könne; daß man aber in einem bestimmten Sinne doch sagen könne, es sei in Theologie und Philosophie nicht überall dasselbe wahr [2]). Diesen bestimmten Sinn gilt es aufzufinden.

Im folgenden wird nun die Unterscheidung der Gebiete von

---

in den Studien zur systematischen Theologie Th. v. Häring dargebracht 1918 S. 1—16. Luthers Thesen und Disputation vom Januar 1539 in Disputationen Dr. Martin Luthers, her. v. P. Drews 1895 S. 487—531.

[1]) De eodem vero § 1 opusc. S. 295 f.

[2]) ebd. S. 303.

Digitized by Google

Vernunft und Offenbarung nach Gegenständen und die Lehre, daß Glaubenssätze über, aber nicht gegen die Vernunft seien, ausdrücklich abgelehnt [1]). Vielmehr wird die hier zu ziehende Grenze errichtet auf die Unterscheidung der objektiven oder metaphysischen Wahrheit, welche Natur und Existenz der Dinge selbst bezeichnet, soweit sie auf den göttlichen oder überhaupt einen möglichen Verstand bezogen werden, und der subjektiven oder logischen Wahrheit, welche die Erkenntnis des Wahren bezeichnet, soweit sie dem denkenden Subjekt innewohnt, oder die Uebereinstimmung der Gedanken mit ihren Gegenständen außerhalb des Denkens [2]). Die objektive oder metaphysische Wahrheit kann nur eine sein, sonst würde der Satz des Widerspruchs verletzt werden, da dasselbe als seiend und nicht seiend gesetzt würde. Ihre Quelle liegt in dem göttlichen Verstande, der ja, wie wir sahen, auch selbst dem Satz des Widerspruchs unterworfen ist [3]). Die Frage kann sich also nur auf die subjektive oder logische Wahrheit beziehen. Hier ist es in der Tat möglich, daß unserem Verstande Kriterien des Wahren innewohnen, die auf Objekte der Philosophie angewandt, objektiv Wahres lehren, dagegen bei der Anwendung auf die Theologie ihr Recht verlieren, und zwar nach den höchsten Kriterien der Wahrheit, die in unserem Verstande liegen. Diese Annahme hätte nichts Widersprechendes [4]). Objektiv können beide sich also nie widersprechen, so daß wenn wir uns nur an völlig und streng bestimmte Sätze halten, notwendig dasselbe in Philosophie und Theologie wahr sein muß [5]). Aber tatsächlich können wir solche Sätze nicht oft in Anwendung bringen, meist bedienen wir uns solcher Sätze, die irgend etwas Unbestimmtes enthalten. Dann ist es möglich, daß gewisse logische Prinzipien mit anderen in Widerstreit geraten, und entweder die einen oder die anderen Ausnahmen erleiden müssen. So enthält unsere Erkenntnis eine doppelte Gattung von Kriterien der Wahrheit, notwendige und zufällige; jene erleiden niemals eine Ausnahme, diese können sie erleiden [6]).

Wir wissen schon, welche Kriterien Crusius als notwendig, welche als zufällig, welche als unbedingt gültig, welche als nur

---

[1]) ebd. § 5—6 S. 306—310.
[2]) ebd. § 2 S. 304 f.
[3]) s. oben S. 69.
[4]) § 7 S. 310 f.
[5]) § 8 S. 311 f.
[6]) § 9 S. 312 f.

Digitized by Google

bedingt und mit Einschränkung gültig anerkennt. Das höchste Denkgesetz, das alle anderen einschließt, will er hier als „die Falschheit des Undenkbaren" bezeichnen. Es schließt den Satz des Widerspruchs ein, ebenso wie die beiden andern Sätze des Nichtzutrennenden und Nichtzuvereinenden. Wir brauchen solche Grundsätze sowohl für die Bildung der Begriffe wie für ihre Verknüpfung im Urteil. Dort gebrauchen wir den Satz des Widerspruchs und können uns also, da er unbedingt gilt, wenn wir nur logisch richtig verfahren, nicht irren. Hier dagegen stellen wir den Zusammenhang oder den Widerstreit der schon gebildeten Begriffe nach den Sätzen des Zuvereinigenden oder des Zutrennenden fest, und hier ist die Möglichkeit des Irrtums gegeben. Er liegt im Urteil, indem wir metaphysisch Getrenntes logisch vereinigen oder metaphysisch Verbundenes logisch trennen. Ein solcher Irrtum ist ohne Zweifel möglich, denn er enthält keinen Widerspruch. Und so bedürfen der zweite und dritte Grundsatz in ihrem Gebrauch der Einschränkungen [1]).

Crusius gibt nun im folgenden vier solcher Einschränkungen, von denen die drei ersten einander nahe verwandt sind. 1. Wenn uns etwas undenkbar erscheint, so kann die Ursache hiervon ebensowohl in den Schranken unseres Verstandes, wie in der Natur der Sache selbst liegen. 2. Wenn ein aus dem zweiten und dritten Grundsatz gefolgerter Satz dem Satz des Widerspruchs widerstreitet, so muß die Ursache hiervon aus der Schranke unsres Intellekts hergeleitet werden; denn der Satz des Widerspruchs läßt auch im göttlichen Verstande keine Ausnahme zu, da sonst die Möglichkeit der Wahrheit überhaupt aufgehoben würde. 3. Was von uns nicht gedacht werden kann, ist deshalb noch nicht unmöglich [2]). Dem fügt dann der vierte Satz die uns schon bekannte Schranke gegenüber der Moral hinzu: 4. Wir sind verpflichtet, einem Satze zuzustimmen, auch wenn wir vieles in ihm nicht klar und bestimmt erkennen können, wenn wir sonst notwendig gegen eine uns bekannte, von Gott uns auferlegte Pflicht verstoßen müßten [3]).

Damit ist formal die Grenze bestimmt, an der sich die Vernunft bescheiden muß, um gegebenenfalls übernatürliche Wirkungen

[1]) § 13 S. 217—219.

[2]) § 14—16 S. 320—325. Im letzten Falle spielt noch die Unterscheidung der symbolischen und intuitiven Erkenntnis eine Rolle. S. 324, und dazu Logik[2] § 184—191 S. 353—367.

[3]) § 17 S. 325 f.

Digitized by Google

anzunehmen. Der Satz des Widerspruchs sichert dieselbe objektive Wahrheit in Philosophie und Theologie. Dagegen muß die Vernunft anerkennen, daß Begriffe, die sie in der Philosophie ohne Fehler verknüpft oder trennt, in der Theologie umgekehrt getrennt oder verknüpft sein können. Denn hier stützt sie sich nur auf eine subjektive Wahrheit [1]). Aber auch bei der Anwendung der materialen Prinzipien, nämlich den aus dem Stoff der Empfindungen gewonnenen Sätzen [2]), durch welche wir etwas über die Natur der Dinge aussagen, muß sie Vorsicht walten lassen. Denn die Vernunft richtet sich auf das Endliche, die Offenbarung auf das Unendliche, dort ist ihr Gebrauch disciplinalis, hier transcendentalis. Und es ist sehr wohl möglich, daß es Prinzipien gibt, die von allem Endlichen gelten, auf das Unendliche aber nicht angewandt werden dürfen. Solche Prinzipien können daher in der Philosophie, wo es sich nur um die Erkenntnis des Endlichen handelt, ohne Einschränkung angewandt werden, bedürfen aber in der Theologie bei der Anwendung auf das Unendliche der Begrenzung [3]). Von diesem Gedanken macht Crusius dann Anwendung auf den Begriff der Trinität [4]).

Nachdem Crusius noch auf die Prinzipien der Wahrscheinlichkeit eingegangen ist, bei denen die Philosophie gewisse Voraussetzungen macht, die in der Theologie nicht zu gelten brauchen [5]), betont er zum Schluß, daß der Gebrauch der Philosophie auch für die Theologie sehr nötig sei, nur müsse er in bestimmte Grenzen eingeschlossen werden [6]). Die rechte Vernunft führt zur Offenbarung, wie andererseits die Offenbarung Gelegenheit bietet, die Wahrheiten der natürlichen Theologie und der praktischen Philosophie zu verbessern. Denn manche Wahrheiten, wenn sie auch der Vernunft angemessen sind, sind doch vergessen, bis die Offenbarung wieder an sie erinnert [7]). So erscheint die Offenbarung als die Führerin der Vernunft in unbekannte oder vergessene Gebiete.

Dies ist Crusius' Versuch, das Recht der Offenbarung „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" zu erweisen. Das Ziel, das

---

[1]) § 10 S. 313.
[2]) Vgl. Logik[3] § 421 S. 765 f.
[3]) § 10 S. 313 f.
[4]) § 18 S. 326 f.
[5]) § 19—22 S. 328—334.
[6]) § 23 S. 334—340.
[7]) S. 338 f.

Digitized by Google

er erstrebt, ist ohne Zweifel ein ähnliches wie für Kant, und manche kantische Gedanken klingen schon an, so unbefriedigend der Versuch im ganzen auch ausgefallen sein mag. Immerhin verdient der Gedanke, daß das im Verstande Verbundene in der Wirklichkeit nicht verbunden zu sein braucht und umgekehrt, und der Gedanke, daß andere Denkprinzipien für das Endliche gelten, andere für das Unendliche wohl der Beachtung. Crusius selber wollte sich mit diesen Erörterungen das Recht erwirken, weite Gebiete der geoffenbarten Theologie in seine systematischen Werke aufzunehmen. Er wollte damit im Gegensatz zu aller Spiritualisierung das Recht begründen zu jener realistischen Auffassung des Uebernatürlichen, die ihn in seinen philosophischen und erst recht in seinen theologischen Schriften mit der Orthodoxie verbindet[1]).

Dadurch tritt schließlich auch hier wieder der Dogmatismus mit besonderer Härte hervor. Daß Gott Quell aller Wahrheit und Wirklichkeit ist, gilt Crusius als selbstverständliche Voraussetzung. Wie er daher das Moralgesetz unmittelbar auf Gottes Willen zurückführt, so leitet er auch die Wirklichkeit der gesamten Schöpfung aus Gottes Willen als ihrem Grunde ab. Darum behandelt er in seiner Metaphysik abweichend von Wolff die Theologie vor Kosmologie und Pneumatologie. Diese dogmatischen Züge, in denen das Sinnliche aus dem Uebersinnlichen, das Empirische aus dem Intelligibeln hergeleitet werden soll, geben Kant vor allem Anlaß zur Kritik, und so enthält Crusius' Lehre in hervorragendem Maße sowohl die negativen wie die positiven Voraussetzungen der Philosophie Kants. Unter den Wegbahnern der kantischen Philosophie ist dieser Denker mit an erster Stelle zu nennen.

4. Newton.

Nicht von dem Boden der Erkenntnislehre aus, wie man vielfach meint, hat der englische Erfahrungsstandpunkt nach Deutschland hinübergewirkt, sondern von dem Boden der Naturlehre. Nicht Locke, sondern Newton ist der Vermittler der englischen Denkrichtung. Locke griff nur spät und kaum mehr entscheidend in die deutsche Bewegung ein. Dagegen war der Einfluß Newtons früh ein starker und nachhaltiger. Sein Werk muß neben denen von Leibniz, Wolff und Crusius als vierte Voraussetzung der kantischen

[1]) Erfüllung eines unendlichen Raumes und einer unendlichen Zeit gehören ihm zur Existenz Gottes, da ja alle Existenz an Raum und Zeit gebunden ist. Metaphysik § 250—255 S. 459—470.

Digitized by Google

Philosophie genannt werden. Der Gedanke, daß alle Erkenntnis von der Erfahrung ausgehen und alle Begriffsbildung an der Erfahrung sich bewähren müsse, brauchte Deutschland wirklich nicht von England zu lernen; selbst Wolff war er, wie wir sahen, geläufig. Insofern hatte Locke dem deutschen Denken nicht allzu viel zu sagen. Und Lockes Uebertreibung des Empirismus, wonach alle unsere Erkenntnis nicht nur mit der Erfahrung anhebe, sondern auch aus ihr entspringe, konnten sich in dem Deutschland von Leibniz höchstens einige untergeordnete Geister aneignen. Worauf es dagegen ankam, war der Erweis, daß im Ausgang von der Erfahrung wirklich streng begriffliche, ja mathematische Erkenntnis möglich sei. Worauf es ankam, war, jene Probe wirklich zu liefern, nach der die Erfahrung das begrifflich gewonnene Ergebnis bestätigte. Und hierfür gab Newtons Naturphilosophie ohne Zweifel das großartigste Beispiel.

Seit dem Beginn der neueren Zeit war die Naturlehre die führende Wissenschaft im europäischen Geistesleben gewesen. Ihr Verfahren wurde vorbildlich für die Philosophie, ihren Ergebnissen mußte sich jede philosophische Deutung der Wirklichkeit unterwerfen. Aber was an dieser Wissenschaft zunächst so mächtigen Eindruck hervorrief, war weniger ihre Begründung in Beobachtung und Erfahrung, sondern die streng begriffliche Form, in der sie zumal mit Hilfe der Mathematik ihre Ergebnisse zu entwickeln verstand. Und die Richtung auf eine umfassende Theorie, welche der Philosophie ihrem Wesen nach eigen ist, ließ noch mehr das abschließende konstruktive Gerüst der Naturwissenschaft in der Philosophie wirksam werden, als ihre einzelnen Materialien. So entstand jene rationale Kosmologie, die in den Schulen von Descartes und Leibniz wohl ein etwas verschiedenes Aussehen hatte, ihrem inneren Wesen nach aber verwandter war, als es zunächst schien. Sie bot eine rein mechanische Erklärung der Welt, die aber weniger auf konkreten Beobachtungen als auf allgemeinen Begriffen und Erörterungen sich aufbaute. Ihre Ueberlegenheit gegenüber der scholastischen Naturerklärung war offenbar. Denn diese mit ihrer Rückführung aller Erscheinungen auf unbekannte Eigenschaften der Körper, die sie aus einer ebenso unbekannten Natur derselben ableitete, hatte gar keine wirkliche Erklärung gegeben, sondern setzte an deren Stelle bloße Worte [1]). Demgegenüber erklärte die

[1]) Cotes in der Vorrede zur 2. Auflage von Newtons Philosophiae naturalis principia mathematica: Cumque toti sunt in rerum nominibus, non in ipsis rebus, sermonem quendam Philosophicum censendi sunt adinvenisse, Philosophiam tradi-

Digitized by Google

mechanische Naturlehre die Erscheinungen aus strengen Gesetzen, bei denen sie nur gewisse einfachste Voraussetzungen machte, um von hier zu den zusammengesetzteren in methodischem Verfahren fortzuschreiten. Insofern sind ihre Vertreter den Scholastikern überlegen. Aber ihre Schwäche liegt darin, daß sie ihre Voraussetzungen nicht bewiesen haben. Sie sind, wie etwa Descartes in seiner Korpuskulartheorie, gezwungen, beliebige unbekannte Gestalten und Größen der Teile anzunehmen und unbestimmte Lagen und Bewegungen derselben. So versinken auch sie in bloße Träume, wie Descartes' Wirbeltheorie einer ist, und weil ihre Spekulationen auf bloße Hypothesen begründet sind, so ist ihre ganze Lehre doch nur eine, wenn auch elegante und schöne Fabel[1]). Die mechanische Naturlehre, wie die rationale Kosmologie sie bot, hat ihre Prinzipien nur aufgestellt, aber nicht bewiesen. Es kam ihr nur darauf an, aus gewissen einfachsten Voraussetzungen das Weltgebäude in streng gesetzmäßigem Zusammenhang zu erklären. Ob diese Voraussetzungen selbst aber in der Wirklichkeit gelten, blieb dahingestellt. Sie ging deshalb, wie der Herausgeber von Newtons Werk ihr nicht ganz mit Unrecht vorwarf, in der Tat nur von möglichen Ursachen aus, aber nicht von wirklichen, nur von den Gesetzen, nach denen der Schöpfer die Weltordnung herstellen konnte, wenn es ihm beliebte, nicht aber von denen, nach denen er es wollte und nach denen er sie daher auch wirklich hergestellt hat[2]). Schließlich werden auch nur die aus der Erfahrung gewonnenen Gesetze sich an der Erfahrung bewähren.

Dieser rationalen Kosmologie stellte sich nun Newtons Naturlehre als Erfahrungsphilosophie (philosophia experimentalis[3]) entgegen. Sie will nicht von Hypothesen als Erklärungsgründen der Erscheinungen ausgehen, sondern vielmehr die Gesetze der Dinge aus den Erscheinungen selbst ableiten. Beobachtung und Versuch sind der Beginn aller Naturforschung. Indem sie auf einzelne ausgewählte Erscheinungen angewandt werden, werden die allgemeinen Eigenschaften der Körper und die Gesetze ihrer Verbindungen ge-

disse non sunt censendi (S. 4 der Uebersetzung von Wolfers 1872). Diese Vorrede von Cotes ist für die Erkenntnis der Methodik der neuen Wissenschaft von größter Bedeutung; ebenso das Scholium generale am Schluß des Werkes. Beide dürften auf Kant einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt haben.

[1]) Cotes a. a. O.

[2]) Ad veram Philosophiam pertinet rerum naturas ex causis vere existentibus derivare: eas vero leges quaerere, quibus voluit Summus Opifex hunc Mundi pulcherrimum ordinem stabilire; non eas quibus potuit, si ita visum fuisset (S. 12 Wolfers).

[3]) Cotes a. a. O. (S. 5)

Digitized by Google

funden. Nur auf diesem Wege werden Ursachen aufgewiesen, die wirklich existieren. Nicht aus unsicheren Vermutungen sind die Gesetze herzuleiten, sondern durch Beobachtungen und Versuche zu erlernen [1]). Das ist die vorzüglichste Art der Philosophie [2]). Sie leitet ihre Sätze aus den Erscheinungen ab und verallgemeinert sie durch Induktion. Was dagegen nicht aus den Erscheinungen abgeleitet wird, ist eine bloße Hypothese, und solche gehören nicht in die Erfahrungsphilosophie [3]). Nicht als Sätze, sondern nur als Fragen, deren Wahrheit erwogen werden soll, dürfen sie hier gebraucht werden [4]), d. h. nur als heuristische, nicht als dogmatische Prinzipien. Ihre Bewährung finden sie dann an der Erfahrung. Bewähren sie sich hier, so sind sie keine Hypothesen mehr, sondern aus der Erfahrung erwiesene Sätze. In diesem Sinne spricht Newton sein berühmtes Wort: Hypotheses non fingo [5]).

Das Verfahren der wahren Naturforschung oder, wie Newton sagt, der Erfahrungsphilosophie ist demnach ein doppeltes. Wenn Crusius forderte, daß analytisches und synthetisches Verfahren in der Ausübung immer verbunden sein sollten (s. o. S. 74), so wurde diese Verbindung hier in der großartigsten Weise vorgeführt. Die Erfahrungswissenschaft löst ihre Aufgabe in zwei Schritten. Der erste Schritt leistet das, was die bloß konstruierende mechanische Naturlehre versäumte: durch Analyse werden aus einigen ausgewählten Erscheinungen die Kräfte der Natur und ihre einfacheren Gesetze abgeleitet. Als zweiter Schritt folgt dann die Synthese, indem aus den gefundenen Kräften und Gesetzen nunmehr die Einrichtung der übrigen Erscheinungen dargelegt wird [6]). Newton selbst unterscheidet beide Schritte als Aufsuchen und Aufweisen (investigare-demonstrare). Von den Erscheinungen der Bewegungen aus werden

[1]) a. a. O. has (sc. leges naturae) proinde non ab incertis conjecturis petere, sed Observando atque Experiendo addiscere debemus (S. 18).

[2]) a. a. O. Obtinebit igitur apud probos et aequos Iudices praestantissima Philosophandi ratio, quae fundatur in Experimentis et Observationibus (S. 18).

[3]) Scholium generale am Ende des Werks: Quicquid enim ex Phaenomenis non deducitur, Hypothesis vocanda est; et Hypotheses seu Metaphysicae, seu Physicae, seu Qualitatum occultarum, seu Mechanicae, in Philosophia Experimentali locum non habent. In hac Philosophia Propositiones deducuntur ex Phaenomenis, et redduntur generales per Inductionem (S. 511).

[4]) Cotes a. a. O. Hypotheses non comminiscuntur, neque in Physicam recipiunt, nisi ut Quaestiones de quarum veritate disputetur (S. 5).

[5]) In dem angegebenen Scholium generale (S. 511).

[6]) Cotes a. a. O. Duplici itaque Methodo incedunt, Analytica et Synthetica. Naturae vires legesque virium simpliciores ex selectis quibusdam Phaenomenis per

Digitized by Google

die Kräfte der Natur aufgesucht und dann von diesen Kräften aus die übrigen Erscheinungen aufgewiesen [1]). Die beiden ersten Bücher von Newtons Werk handeln von der Bewegung der Körper und sind dem analytischen „Aufsuchen" der Kräfte und ihrer Gesetze an ausgewählten Erscheinungen gewidmet, das dritte Buch handelt von dem Weltsystem und weist nunmehr synthetisch das Wirken dieser Kräfte in dem Ganzen des Weltgebäudes nach.

Der erste Teil braucht zu seiner Voraussetzung nur gewisser Definitionen, um die Bedeutung der häufiger gebrauchten Begriffe von vornherein festzulegen. Es werden dadurch allerdings schon gewisse inhaltliche Bestimmungen vorausgenommen, aber insofern diese Definitionen damit Hypthesen einschließen, Hypothesen über das Wesen der Materie und der Kräfte, über Raum und Zeit, Ort und Bewegung, können sie, wie Cotes es bezeichnet, als Fragen angesehen werden, deren Richtigkeit erwogen werden soll und durch die folgenden Untersuchungen erwiesen wird. Dem zweiten Teile, d. h. dem dritten Buche, sind dagegen eine Anzahl Regulae philosophandi vorausgeschickt. Die Analyse bedarf nur bestimmter Begriffe als Fragen und Leitpunkte, im übrigen gibt das empirische Material Weg und Art des Verfahrens an die Hand. Die Synthese dagegen muß ihre Regeln aus dem verknüpfenden Verstande selber schöpfen. Sie stehen unter der unausgesprochenen Voraussetzung der Einheit des vernünftigen Denkens, der zufolge alle Erscheinungen zu einem geschlossenen Ganzen verbunden werden sollen. Sie beziehen sich dabei auf den verknüpfenden Verstand wie auf die zu verknüpfenden Erscheinungen. Die beiden ersten treffen unmittelbar das Verfahren des Verstandes, indem sie bestimmen, daß für die Erklärung der Naturgegenstände nicht mehr Ursachen zugelassen werden dürfen, als wahr und zur Erklärung der Erscheinungen ausreichend sind, denn die Natur ist einfach und tut nichts vergebens, und daß daher gleichartige Wirkungen denselben Ursachen zugeschrieben werden müssen. Die beiden folgenden Regeln dagegen

Analysin deducunt, ex quibus deinde per Synthesin reliquorum constitutionem tradunt. Haec illa est philosophandi ratio longe optima, quam prae ceteris merito amplectendam censuit Celeberrimus Auctor noster (S. 5).

[1]) Vorrede zur 1. Auflage: Omnis enim Philosophiae difficultas in eo versari videtur, ut a Phaenomenis motuum investigemus vires Naturae, deinde ab his viribus demonstremus phaenomena reliqua (S. 2). Im selben Sinne ist die Bemerkung im Scholium generale am Schluß des Werkes zu verstehen: In hac Philosophia Propositiones deducuntur ex Phaenomenis, et redduntur generales per Inductionem (S. 511).

Digitized by Google

beziehen sich auf den Geltungsbereich der Induktion und bestimmen, daß Eigenschaften, die weder erhöht noch vermindert werden können und die allen Körpern zukommen, an denen man Versuche angestellt hat, für Eigenschaften aller Körper zu halten sind. Die aus den Erscheinungen durch Induktion geschlossenen Sätze muß man genau oder fast für wahr halten, bis andere Erscheinungen eintreten, durch welche sie genauer bestimmt oder Ausnahmen unterworfen werden, denn der durch Induktion gewonnene Beweisgrund darf nicht durch Hypothesen aufgehoben werden. Der hinreichend bewährte Satz muß also so lange für allgemein geltend angesehen werden, bis andere Erscheinungen ihn umstoßen. Nur so ist eine allgemeine einheitliche Deutung aller Erscheinungen möglich (S. 308 f. Wolfers).

Daß eine solche einheitliche Erklärung der Natur, wie man sie bisher nur durch rationale Demonstration für möglich hielt, auch auf dem Boden der „Erfahrungsphilosophie" möglich sei, das bewies Newton durch sein Werk der staunenden Welt. Diese Leistung ist es, von der der starke Anstoß auch für das philosophische Denken ausging. Daß es möglich sei, durch eine Analyse der einzelnen, ganz getrennten Erscheinungsgebiete auf ein einheitliches Erklärungsprinzip zu kommen, wurde hier durch die Tat bewiesen. In der Schwerkraft entdeckt Newton das einheitliche Prinzip der Natur, aus dem alle noch so verschiedenen Erscheinungen erklärt werden können. Die Schwere muß ebenso als eine allgemeine Eigenschaft der Körper anerkannt werden, wie die Ausdehnung, denn alle von uns zu beobachtenden Körper sind schwer. Da die Schwere aber nur aus den Erscheinungen erwiesen ist, so will Newton nicht behaupten, daß sie den Körpern wesentlich zukomme [1]). Aus ihr werden alle Naturerscheinungen, soweit sie in den Umkreis der mechanischen Vorgänge fallen, erklärt. Die Schwere selbst mit ihren Eigenschaften kann aber nicht weiter erklärt und auf keine weitere Ursache zurückgeführt werden. Sie ist eine letzte Tatsache, bei der die Analyse der Erscheinungen Halt machen muß. Man kann ihre Eigenschaften angeben, aber nicht den Grund dieser Eigenschaften. Denn jeder weitere Schritt würde über das Gebiet der an den Erscheinungen selbst aufzuweisenden Ursachen hinausführen

[1]) III. Buch Anfang, bei Erörterung der 3. regula philosophandi: Attamen gravitatem corporibus essentialem esse minime affirmo (S. 381). Vgl. Kant in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft, wo er bekanntlich den Satz, daß alle Körper schwer seien, im Unterschied von dem, daß sie ausgedehnt seien, als einen synthetischen bezeichnet (III 34).

Digitized by Google

und damit zu Hypothesen gelangen, die nicht mehr Fragestellungen wären, sondern bloße Fiktionen. Und: Hypotheses non fingo[1]).

Die Gesetze dieser Naturkraft aber werden nun durchweg in mathematischen Begriffen ausgesprochen. In dieser Anwendung des mathematischen Begriffs auf die Tatsachen der Erfahrung, wie schon Galilei sie vollzogen hatte, liegt das Eigentümliche auch von Newtons Leistung. Daß der mathematische Begriff in seiner Allgemeinheit von dem konkreten Einzelnen der Erfahrung gilt, daß er als allgemeine Regel ausspricht, was in der Erfahrung sich als eine Verknüpfung einzelner Tatsachen darstellt, diese wunderbare Uebereinstimmung von Begriff und Erfahrung, mathematischer Abstraktion und sinnlich Konkretem wird hier auf das Vollständigste erwiesen, indem das Wunder als eine Tatsache aufgezeigt wird. Von hier aus ist das kantische Denken aufs stärkste angeregt worden.

Daneben bedeuten die einzelnen inhaltlichen Abweichungen dieser Naturlehre von den in Deutschland üblichen Vorstellungen verhältnismäßig wenig. Sie haben wohl, und so auch Kant, zur Erörterung einzelner Fragen angeregt, aber nicht, wie jenes neue Verfahren, das ganze Denken in Bewegung zu setzen vermocht. Die wichtigste Abweichung liegt in der Lehre von Raum und Zeit, Ort und Bewegung. Seit Leibniz hatte man sich in Deutschland gewöhnt, diese nur als Ordnungen gegebener Elemente, also nicht als etwas für sich Bestehendes, sondern als Systeme von Beziehungen anzusehen. Newton will bei all diesen Größen neben ihrer relativen, scheinbaren und gewöhnlichen Bedeutung noch eine absolute, wahre und mathematische anerkannt wissen. Die absolute Zeit verfließt an sich und durch ihre Natur gleichförmig und ohne Beziehung auf irgend einen äußeren Gegenstand, der absolute Raum bleibt durch seine Natur und ohne Beziehung auf irgend einen äußeren Gegenstand stets gleich und unbeweglich. Entsprechend der absolute Ort und die absolute Bewegung. In dem gewöhnlichen Leben bedienen wir uns nicht unpassend statt der absoluten Orte und Bewegungen der relativen, aber in der Philosophie muß man von den Sinnen abstrahieren[2]).

Erfahrung und mathematischer Begriff sind die beiden Hebel,

---

[1]) Scholium generale: Hactenus Phaenomena coelorum et maris nostri per Vim gravitatis exposui, sed causam Gravitatis nondum assignavi. Oritur utique haec Vis a causa aliqua quae penetrat ad usque centra Solis et Planetarum, sine virtutis diminutione ... Rationem vero harum Gravitatis proprietatum ex Phaenomenis nondum potui deducere, et Hypotheses non fingo (S. 511).

[2]) Scholium zu den vorausgeschickten Definitionen (S. 25—31).

Digitized by Google

die Newton bei der Bearbeitung der Naturlehre ansetzt. Um sie völlig in Anwendung bringen zu können, hat er sich seine Aufgabe in bestimmte Grenzen eingeschlossen. Um nicht über die sicher zu beobachtende Erfahrung zu unsicheren Vermutungen hinausschweifen zu müssen, hat er seine Betrachtungen auf unser Planetensystem eingeschränkt, wenn er auch die Möglichkeit wohl erwägt, daß die Fixsterne Mittelpunkte ähnlicher Systeme seien, wie unsere Sonne [1]). Und anderseits erstreckt er seine Betrachtungen nur soweit, als die Erscheinungen sich ohne Schwierigkeit dem mathematischen Begriff fügen. Newton schließt sich der gesamten Richtung der neueren Naturwissenschaft im letzten Jahrhundert an, indem er nur eine mechanische Naturlehre bietet. Wohl ist ihm die andere Richtung, die vitalistische, die auch in der Renaissance eine Erneuerung erfahren hatte, nicht unbekannt, und es steht ihm fest, daß eine vollständige Naturbetrachtung sich auch auf die nicht-mechanischen Vorgänge in der Natur erstrecken müßte. Sie haben zu ihrem Erklärungsgrund den Geist (spiritus), der als eine höchst feine Substanz alle Körper durchdringt und in ihnen enthalten ist. Sowohl den Zusammenhang der Teile des Körpers, die Erscheinungen der Elektrizität und des Lichtes, wie die Lebenserscheinungen will er auf die Kraft und Tätigkeit dieses geistigen Prinzips zurückführen. Aber dies Gebiet erscheint ihm allzu schwierig, um schon behandelt zu werden. Es fehlen noch die genügende Anzahl von Versuchen, um die Gesetze, mit denen diese geistige Substanz wirkt, genau zu bestimmen und zu beweisen [2]).

Körper und Geist sind so auch für Newton entsprechend dem von Descartes erneuerten augustinischen Weltbilde [3]) die beiden natürlichen Substanzen. Eine vollständige Erfahrungsphilosophie müßte beide umfassen. Er bietet nur den einen Teil, die Körperlehre, die er im Sinne des mechanistischen Denkens seiner Zeit als Bewegungslehre faßt. Alle anderen Vorgänge müssen ihm als Wirkungen des Geistes gelten und würden so unter eine Geistlehre fallen. Wie aber bei Descartes Körper und Geist als abhängige und endliche Substanzen bedingt sind von der unendlichen, von Gott, so wird auch Newton von der Betrachtung der Welt zu der Betrachtung Gottes als ihrer Ursache emporgeführt. Wir sahen vorher,

[1]) Scholium generale: si Stellae fixae sint centra similium systematum; haec omnia simili consilio constructa, suberunt Unius dominio (S. 508).

[2]) Am Schluß des Scholium generale (S. 511 f.).

[3]) Vgl. oben S. 49.

Digitized by Google

daß die letzte Ursache der Schwere und ihrer Gesetze für die Wissenschaft unerforschlich ist. Hier endet der Rückgang zu den Ursachen bei letzten Erscheinungen, die innerhalb der Erfahrung als ursachlos hingenommen werden müssen. Aber an dieser irrationalen Grenze der Wissenschaft beginnt das Gebiet der Religion. Die bewundernswürdige Einrichtuug unseres Sonnensystems kann keine bloß mechanische Ursache haben, sondern muß aus dem Ratschluß und der Herrschaft eines vernünftigen und mächtigen Wesens hervorgehen [1]). Es ist über die Natur erhaben und beherrscht sie also als Herr und nicht etwa als Weltseele; der Pantheismus wird entschieden abgelehnt [2]). Von der Welt wird Gott getrennt gedacht. Er ist weder die Ewigkeit noch die Unendlichkeit, aber er ist ewig und unendlich, er ist weder die Dauer noch der Raum, aber er dauert, und ist gegenwärtig; er existiert überall und zu jeder Zeit [3]). Gerade so wie wir von den Körpern nur ihre Eigenschaften erkennen, dagegen, was die Existenz eines jedes Dinges sei, nicht zu erkennen vermögen, so haben wir auch keine Vorstellung von der Substanz Gottes, sondern nur von seinen Eigenschaften. Nur durch sie und die höchst weise Einrichtung der Dinge erkennen wir ihn. Diese Weisheit der Welteinrichtung macht uns gewiß, daß sie ihren Grund nicht in einer blinden Notwendigkeit hat [4]). So führt uns die Naturbetrachtung zur Erkenntnis Gottes, und Newtons Werk kann von seinem Herausgeber als der sicherste Schutz gegen die Angriffe der Atheisten gerühmt werden [5]).

---

[1]) Scholium generale: Et hi omnes motus regulares originem non habent ex causis Mechanicis .... Elegantissima haecce Solis, Planetarum et Cometarum compages non nisi consilio et dominio Entis intelligentis et potentis oriri potuit (S. 508).

[2]) ebd. Hic omnia regit, non ut Anima mundi, sed ut universorum Dominus (S. 508).

[3]) ebd. Non est aeternitas vel infinitas, sed aeternus et infinitus; non est duratio vel spatium, sed durat et adest. Durat semper et adest ubique, et existendo semper et ubique durationem et spatium, aeternitatem et infinitatem constituit (S. 509).

[4]) ebd. (S. 510).

[5]) Cotes a. a. O. Itaque Naturae majestatem propius jam licet intueri, et dulcissima contemplatione frui, Conditorem vero ac Dominum Universorum impensius colere et venerari, qui fructus est Philosophiae multo uberrimus. Caecum esse oportet, qui ex optimis et sapientissimis rerum structuris von statim videat Fabricatoris Omnipotentis infinitam sapientiam et bonitatem: insanum, qui profiteri nolit. Extabit igitur Eximium Newtoni Opus adversus Atheorum impetus munitissimum praesidium: neque enim alicunde felicius, quam ex hac pharetra, contra impiam Catervam tela deprompseris (S. 18 f).

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Kants Metaphysik in ihrem ursprünglichen Gehalte.

1. Kants Metaphysik und ihre Begründung.

Ein berühmtes Wort Kants in seinem ersten Briefe an Lambert vom 31. Dezember 1765 redet von den „mancherley Umkippungen" seiner philosophischen Erwägungen verschiedene Jahre hindurch (X 52). Dies Wort wird in den Darstellungen der kantischen Entwicklung häufig als Beweis dafür herangezogen, welche beständigen Wandlungen die Weltanschauung des Philosophen nach seinem eigenen Geständnis durchgemacht habe. Man dehnt die Gültigkeit dieser Bemerkung dann auch noch auf die folgende Zeit aus, denn daß Kant, als er es im Rückblick auf seine bisherige Entwicklung und in der Hoffnung, nunmehr einen festen Standpunkt gewonnen zu haben, schrieb, die größten „Umkippungen" noch bevorstanden, kann nicht wohl bezweifelt werden. So entsteht das Bild der kantischen Entwicklung, wie es in den meisten Darstellungen festgehalten wird. Sie zerfällt danach in zwei große, durch einen tiefen Bruch voneinander getrennte Abschnitte. Der Bruch trat mit der Entdeckung des kritischen Gedankens ein, und so stehen sich die beiden Abschnitte als vorkritischer oder dogmatischer und kritischer Zeitabschnitt gegenüber. Mit der Entdeckung des kritischen Gedankens ist danach die kantische Weltanschauung in der Hauptsache vollendet; tiefere Wandlungen lassen sich während des kritischen Abschnitts nicht mehr verfolgen, es handelt sich dann überall nur noch um nähere Ausführung des Grundgedankens. In der vorkritischen Zeit dagegen ändert Kant beständig seine Weltanschauung; die verschiedensten, einander widersprechenden Einwirkungen lassen ihn ziemlich haltlos hin- und herschwanken. Ganz ist nach der üblichen Auffassung dieses Schwanken allerdings auch in der Zeit des Kritizismus nicht überwunden. Der Dogmatismus spukt im Geheimen hinter der kritischen Vorderansicht immer noch lebhaft fort. Entscheidend soll jener Bruch vor allem für das Verhältnis Kants zur Metaphysik sein. In der früheren Zeit bekennt er sich zu ihr, in der späteren, der kritischen Zeit lehnt er sie ab.

Digitized by Google

Dieses übliche Bild von der kantischen Entwicklung ist falsch. Böte uns Kants Werk, wie es uns in seinen Schriften überliefert ist, einen solchen Chamäleonsanblick, eine solche beständige Wandlung der Weltanschauung, so dürfte sich die eingehende Beschäftigung mit ihm kaum lohnen. Denn was wir bei dem großen Denker suchen, die einheitliche sicher begründete Ansicht der Wirklichkeit, wäre hier nicht zu erwarten. Der Grund dieses verhängnisvollen Irrtums liegt darin, daß man jene Umkippungen, von denen Kant redet und von denen ja auch seine Schriften deutliche Kunde geben, auf den Inhalt seiner Weltanschauung bezieht. In Wahrheit dagegen beziehen sich die Wandlungen der kantischen Metaphysik überhaupt nicht auf ihren Inhalt, sondern auf ihre Begründung. Der Inhalt steht Kant in allen wesentlichen Zügen von frühe an fest, und auch der Uebergang von der vorkritischen zur kritischen Zeit bringt für diesen Inhalt keine irgend wichtige Wandlung. Es ist von vornherein ja auch äußerst unwahrscheinlich, daß ein Mann noch in seinen vierziger und fünfziger Jahren, ja bis in seine sechziger Jahre hinein den Inhalt seiner Weltanschauung wesentlich umgestaltet habe. Was Kant durch alle Jahrzehnte hindurch fortschreitend erstrebt, ist die immer bessere Begründung dieses Inhalts. Hier versucht er es auf den verschiedensten Wegen, aber der Inhalt selbst wird von diesem Wechsel des Standpunkts nicht angetastet. Auch die sog. kritische Periode bedeutet nicht die Preisgabe der Metaphysik, sondern ganz im Gegenteil: ihre endgültige Begründung.

Deutlich bezieht Kant in dem angeführten Briefe an Lambert diese Umkippungen nur auf die „Art des Verfahrens“ und auf „die eigenthümliche Methode der Metaphysik“: „Ich habe verschiedene Jahre hindurch meine philosophische Erwägungen auf alle erdenklichen Seiten gekehrt, und bin nach so mancherley Umkippungen, bei welchen ich jederzeit die Quellen des Irrtums oder der Einsicht in der Art des Verfahrens suchte, endlich dahin gelangt, daß ich mich der Methode versichert halte, die man beobachten muß, wenn man demjenigen Blendwerk des Wissens entgehen will, was da macht, daß man alle Augenblicke glaubt zur Entscheidung gelangt zu sein, aber eben so oft seinen Weg wieder zurücknehmen muß, und woraus auch die zerstöhrende Uneinigkeit der vermeinten Philosophen entspringt; weil gar kein gemeines Richtmaas da ist, ihre Bemühungen einstimmig zu machen ..... Alle diese Bestrebungen laufen hauptsächlich auf die eigenthümliche Methode der

Digitized by Google

Metaphysik und vermittelst derselben auch der gesamten Philosophie hinaus“ [1]). Und wenn Kant später von der Höhe seiner Kritik aus urteilt: „Durch diese meine Abhandlung ist der Wert meiner vorigen metaphysischen Schriften völlig vernichtet“, so gibt er darum ihren Gehalt nicht preis. Denn er fährt alsbald fort: „Ich werde nur die Richtigkeit der Idee noch zu retten suchen“ [2]). Die Idee, der Gehalt, ist in vorkritischer und kritischer Zeit derselbe.

Alle Beobachter Kants rühmen die ausgeglichene Heiterkeit und ruhige Sicherheit seines Wesens. Wie wäre sie möglich gewesen, wenn er beständig um den Kern seiner Weltanschauung gerungen hätte? Ihm selbst hatte sich der Sinn des Daseins schon frühe erschlossen und subjektiv ist ihm niemals und zu keiner Zeit seines Lebens ein Zweifel an dieser Deutung gekommen. Nur diese Deutung zu begründen und damit den ihm selbst klaren Sinn auch anderen zu erschließen, das ist das fortgesetzte, immer neu anhebende Streben seines Denkens.

Der Uebergang von der sog. vorkritischen zur kritischen Zeit bedeutet dabei nicht einen völligen Bruch in der Entwicklung seines metaphysischen Denkens. Am wenigsten bedeutet er die Absage an die Metaphysik überhaupt. Vielmehr bedeutet der Kritizismus die endlich gewonnene, nunmehr befriedigende Begründung der Metaphysik. Vorkritische und kritische Zeit stehen sich nicht als die Zeit des dogmatischen Glaubens an die Metaphysik und der kritischen Ablehnung der Metaphysik gegenüber. Die Metaphysik selbst, als das eigentliche Ziel der Philosophie bleibt vielmehr sowohl in ihrem Wesen wie in ihrem Gehalte durch alle Zeiten hindurch unangetastet. Worin sich die Zeiten unterscheiden, ist nur die Art, die Metaphysik zu begründen. Die sog. vorkritische Zeit ist die Zeit der unvollkommenen Versuche einer Begründung, der Kritizismus bedeutet die endlich gewonnene, ausreichende Begründung. Wir können sie auch als die Zeiten der falschen und der wahren metaphysischen Methode einander gegenüberstellen, der dogmatischen und der kritischen oder transzendentalen Methode. Beide Methoden sollen aber im wesentlichen den gleichen, Kant von frühe an feststehenden metaphysischen Inhalt begründen.

Dabei ist die Entwicklung mit der Entdeckung des kritischen Gedankens keineswegs in dem Sinne abgeschlossen, daß nunmehr, etwa nach der Kritik der reinen Vernunft, alle übrigen Schriften

[1]) X 52 f.

[2]) Refl. 7.

Digitized by Google

nur noch der Ausführung dienten. Auch diese verbreitete Auffassung ist irrig. Der Grundgedanke ist wohl gewonnen, das bezeichnet den Eintritt in den kritischen Zeitabschnitt. Aber auf seinem Grunde strebt Kant noch immer weiter zu einer immer vollendeteren Begründung. Die der ersten Kritik folgenden Kritiken bezeichnen immer weitere Schritte auf diesem Wege. Gerade das Streben nach einer immer umfassenderen und sorgfältigeren Begründung seiner Metaphysik gibt Kant den Antrieb, von einer Kritik zur andern fortzuschreiten. Erst in der dritten, der Kritik der Urteilskraft, hat Kant die Höhe seines metaphysischen Denkens erreicht.

Wir werden also in diesem Kapitel nach einem kurzen Blick auf die Anfänge von Kants Denken seine Metaphysik ihrem tatsächlichen Inhalt nach, wie ihn Kant in seinen Jugendschriften bereits ergriffen hatte, vorführen, in dem folgenden (3.) dann von den unvollkommenen Versuchen einer Begründung handeln, um hierauf in den weiteren Kapiteln (4.—7.) die endlich gewonnene Begründung in ihren verschiedenen Stufen darzustellen.

2. Kants Anfänge.

Eine Geschichte der Entwicklung Kants läßt sich nicht geben. Bis zu seiner Habilitation im Jahre 1755, also bis zu seinem 32. Lebensjahre, kennen wir seine äußere Entwicklung nur durch spärliche Zeugnisse, seine innere Entwicklung so gut wie gar nicht. Aus dieser ältesten Zeit liegt nur die eine Jugendschrift vor, mit der Kant sein akademisches Studium abschloß, sonst nur ganz wenige, in der Hauptsache offizielle Schreiben, die uns keinen Einblick in das Innere dieses heranwachsenden Geistes gestatten. So sind wir nur auf die späten, durch Kants nicht ganz sicheres Gedächtnis untersützten Nachrichten seiner Biographen angewiesen, und sie gehen über das Aeußerliche kaum hinaus. Noch weniger ergeben natürlich die aktenmäßigen Aufzeichnungen [1]). Erst mit seiner Habilitation tritt Kant durch seine Schriften, aber bald auch durch Briefe in das Licht geschichtlicher Erkenntnis. Aber er erscheint alsbald als ein in vieler Hinsicht Fertiger, der jedenfalls einen wichtigen Teil seiner Entwicklung vollendet hinter sich hat. Insbesondere ist seine metaphysische Weltansicht, wie schon zuvor

[1]) Alles, was sich so gewinnen läßt, ist am sorgfältigsten geprüft und zusammengestellt von Emil Arnoldt, Kants Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdozentur, jetzt in Arnoldts Gesammelten Schriften III 2 1908 S. 103—210.

Digitized by Google

bemerkt, ihrem Inhalt nach in der Hauptsache fertig. Wie sie sich ihm bildete, im einzelnen zu erkennen, ist uns nicht mehr möglich.

Trotzdem werden wir von dem Versuch niemals abstehen, diese empfindliche Lücke unseres Wissens doch einigermaßen auszufüllen. Es bieten sich uns dafür zwei Ansatzpunkte: die allgemeine Lage des geistigen Lebens in den Jahrzehnten von Kants Jugend und die äußeren Bedingungen und Einflüsse, von deren Wirkungen auf Kant wir geschichtliche Nachricht haben. Dadurch können wir bis zu einem gewissen Grade wenigstens die Bestandteile feststellen, die in Kants Geistesleben eingingen, wenn uns auch ihre lebendige Verschmelzung zu erkennen, wohl auf immer versagt bleiben wird.

Unter diesen Voraussetzungen soll hier selbstverständlich nicht die Entwicklung Kants überhaupt, sondern nur die Entstehung seines metaphysischen Denkens kurz erörtert werden.

Die allgemeine Lage der Metaphysik zur Zeit von Kants Auftreten ergibt sich aus dem im vorangehenden Kapitel Vorgetragenen. Sie rief nach einem Reformator der Metaphysik. Wolffs System bildet noch immer die allgemeine Voraussetzung. Es ist durch bequeme Handbücher dem allgemeinen Unterricht zugänglich gemacht und wird unter geringen Abwandlungen auf vielen protestantischen Universitäten Deutschlands gelehrt. Darüber hinaus übt Wolffs Denken einen mächtigen Einfluß auf das gesamte geistige Leben der Nation aus; seine Metaphysik bildet den Rahmen, in den sich dies Leben durch einige Jahrzehnte einzuspannen sucht. Gottsched, der Diktator der deutschen Literatur, ist Wolffianer. Diese Herrschaft des wolffischen Geistes hat in den zwanziger und dreißiger Jahren des Jahrhunderts ihren Höhepunkt. Für diese Zeit war erreicht, was Wolff erstrebt hatte, als er Deutschland eine geschlossene Weltanschauung bringen wollte. Auch er hatte den Besten seiner Zeit genug getan.

Mit den vierziger Jahren ändert sich das Bild. Von mehreren Seiten wurden entschiedene Vorstöße gegen die Festung des wolffischen Systems gemacht. Sie geschehen unabhängig voneinander, und doch zum Teil in demselben Geiste. Der Irrationalismus erhebt Einspruch gegen die rationalistische Vergewaltigung der Wirklichkeit. Auf metaphysischem Gebiet führt Crusius diesen Kampf gegen die Wolffianer, auf ästhetischem Bodmer und Breitinger gegen Gottsched. In einzelnen Vorläufern schon früher sich anbahnend, verbreitet sich diese Gegenbewegung jetzt rasch. Crusius gewinnt für

Digitized by Google

die nächsten Jahrzehnte eine weit ausgedehnte Schule. Und auch wo seine Gedanken nicht selber zur Herrschaft gelangen, erschüttern sie doch das Ansehen des wolffischen Systems aufs schwerste. Um die Mitte des Jahrhunderts kann von einer Herrschaft Wolffs über das geistige Deutschland keine Rede mehr sein. Das Vertrauen in die Voraussetzungen und Grundlagen seines Denkens ist ins Wanken gebracht. Crusius vermag mit seinen großen systematischen Werken in diese Lücke nicht einzutreten; so mächtig der Anstoß war, den er mit seinen kleinen Schriften gab, so ist sein System doch nicht selbständig und tief genug begründet, um über einen begrenzten Schulkreis hinaus zu wirken. Und so entsteht ein Zustand der Unsicherheit über die allgemeinen Grundlagen der Metaphysik, die den Nährboden abgibt für jene „Popularphilosophie", welche ohne begründete Voraussetzungen aus den allgemeinen Vorstellungen des natürlichen Menschenverstandes heraus über die verschiedenen Gegenstände der Wirklichkeit reflektiert. Die eigentliche Zeit dieser Popularphilosophie beginnt mit den sechziger Jahren.

Die Erschütterung der Geltung Wolffs seit den vierziger Jahren wurde nun noch verstärkt durch den gleichzeitig sich verbreitenden Einfluß von Newtons Naturphilosophie. Das Interesse für die naturwissenschaftliche Forschung war damals in Deutschland in starkem Anwachsen. Es drängte auch die wolffische Philosophie in den Hintergrund, da ihre Anschauungen auf diesem Gebiete bald als veraltet gelten mußten. Newtons Lehre, als der größte Versuch einer einheitlichen Welterklärung, nahm die Geister mehr und mehr gefangen; die an sie sich anspinnenden Erörterungen beschäftigen die allgemeine Aufmerksamkeit. Anfang der vierziger Jahre wurden Euler und Maupertius, einer der Hauptgegner und einer der Hauptverteidiger Newtons, an die Berliner Akademie berufen. Die auf Erfahrung und Mathematik beruhende Wissenschaft drängte das Interesse an den begrifflichen Erörterungen der Metaphysik überhaupt zurück und verstärkte jene Richtung auf ein von der bloßen Erfahrung ausgehendes Reflektieren, wie es dann in der Popularphilosophie üblich wurde. Weder ihrem Inhalt noch ihrem Verfahren nach paßte die neue Naturlehre in den Rahmen der überlieferten deutschen Metaphysik. Da dieser aber so wie so an mehr als einer Stelle sich als brüchig erwiesen hatte, so trug man kein Bedenken, ganz aus ihm herauszutreten, und sich der neuen, so viel sicherer begründeten Wissenschaft anzuvertrauen.

Digitized by Google

Dies ist also die allgemeine Lage der Metaphysik in Deutschland bei Kants Auftreten: Wolffs Ansehen aufs schwerste erschüttert, ein Ersatz für sein umfassendes Lehrgebäude aber nicht vorhanden, nur auf einem Gebiet, dem der Naturerkenntnis, eine geschlossene neue Lehre hervorgetreten und bald in fast beherrschender Stellung. Wie sich nun diese neue Lehre mit den überlieferten Denkformen der deutschen Metaphysik vereinigen ließe, welche Folgerungen aus ihren Voraussetzungen sich für die übrigen, von ihr nicht berührten Gebiete der Philosophie ergäben, darüber bestand völlige Unklarheit. Eine Reform der Metaphysik mußte somit als die eigentliche Forderung der Zeit gelten.

Dieser Reformator der deutschen Metaphysik ist Kant geworden. Dies und nichts anderes war seine geschichtliche Sendung. Aber wie die verschiedenen Anregungen, welche die Zeit zu diesem Ziele bot, in seinem Gemüt zusammenwirkten, wie die Zeit in ihm sich das Werkzeug bereitete, mit dessen Hilfe sie fortschreiten sollte, das im Einzelnen zu erkennen, ist uns eben versagt. Wir können nur aus der ungefähren Kenntnis seiner Lebensumstände im Groben die Mächte bezeichnen, die auf die Entwicklung seines Geistes einen Einfluß gewannen.

Zuerst ist hier der Pietismus zu nennen, der Kant schon im Elternhause umfing, in dessen wenn auch gemilderten Geiste das Königsberger Gymnasium durch Franz Albert Schultz geleitet wurde, und der Kant endlich in den theologischen Vorlesungen wieder begegnete, die Kant bei demselben Schultz „aus Wißbegierde" hörte [1]). Kein Zweifel, daß dieser Geist einer wahren innerlichen Frömmigkeit und die damit verbundene strenge Pflichtauffassung auf den Charakter Kants einen bedeutenden Einfluß ausgeübt und damit auch in gewisser Weise die Richtung seiner Gedanken bestimmt hat. Von einer Nachwirkung der bestimmten Lehren und religiösen Auffassung ist dagegen in Kants Lehre kaum etwas zu spüren. Nur in einzelnen Zügen seiner späteren Religionslehre schlagen einige Gedanken aus der Zeit dieser Jugendeindrücke wieder hindurch [2]). Seine eigentliche Metaphysik dagegen widerspricht in vielem, besonders in ihrem Optimismus und ihrem Vertrauen auf die Güte und Kraft der menschlichen Natur, dem

[1]) Ueber Kants vermeintliches Theologiestudium vgl. Arnoldt a. a. O. S. 124 bis 139.

[2]) Vgl. darüber Georg Hollmann, Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants in der Altpreußischen Monatsschrift 36. Bd. 1899 S. 1—73.

Digitized by Google

Geiste des Pietismus durchaus. Alle Züge, die wir von dem jugendlichen Kant kennen, zeigen ihn dieser doch etwas engen Frömmigkeit völlig entwachsen. Was ihm von ihr bleibt, ist in der Hauptsache die Ueberzeugung von der überragenden Bedeutung der religiösen Fragen für jede Welt- und Lebensdeutung. Daß auch die Metaphysik es vornehmlich mit den Gegenständen der Religion zu tun habe, ist ihm niemals zweifelhaft gewesen.

Auf der Schule trat ihm als zweite geistige Macht das lateinische Altertum entgegen. Neben Schultz brachte ihm Heydenreich, sein Lehrer in den klassischen Sprachen, allein eine wirkliche Förderung. In Gemeinschaft mit dem späteren Philologen David Ruhnken eignete er sich zumal die lateinischen Klassiker an, und wie sehr er mit Lucrez und Horaz, Cicero und Seneca, Persius und Juvenal dauernd vertraut blieb, bezeugen uns zahlreiche Anführungen in seinen Werken. Auch diese Welt ist für seine philosophische Entwicklung nicht bedeutungslos gewesen. Die lateinische Literatur, und in ihr besonders die römische Popularphilosophie, hat, wie man weiß, einen mächtigen Einfluß auf die Bildung des neueren Westeuropa geübt. Lucrez' Naturlehre und Senecas stoischer Moralismus stehen dabei in vorderster Linie. Beide wirken auf eine freie, weltförmige Erfassung der Wirklichkeit hin. Welchen Einfluß dabei das Gedicht von Lucrez auf die Entwicklung der mechanischen Naturlehre in der neueren Zeit hatte, ist bekannt; weniger der große Einfluß, den die römische Stoa auf die Deutung des menschlichen Lebens, auf Psychologie und Gesellschaftslehre ausübte. Diese stoische Bewegung im neueren Geistesleben verdiente einmal eine gesonderte Darstellung [1]). Die mechanische Naturlehre der Epikureer und die moralische Freiheitslehre der Stoiker, diese beiden wichtigen Motive der neueren Philosophie, kehren auch als Grundbestandteile in der kantischen Weltanschauung wieder. Die Naturlehre des Lucrez wurde dabei in seinem Geiste bald durch neuere und mächtigere Erscheinungen verdrängt; daß aber der strenge Moralismus der Stoiker ein fortwirkendes Glied in seinem Denken blieb, kann nicht wohl bezweifelt werden.

Weitere Anregungen scheint Kant von der Schule nicht mitgebracht zu haben. Der Unterricht in Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaften war offenbar zu mangelhaft, um stärker

[1]) Wichtige Andeutungen bei Dilthey, Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts, jetzt in Gesammelten Schriften II 1914 S. 416 ff. Vgl. auch Paul Barth, Die Stoa 3. Aufl. S. 192 ff.

Digitized by Google

zu wirken. Kant war, als er 1740 die Universität bezog, über das Ziel seines Studiums noch nicht im klaren. Er scheint sich deshalb bei keiner der oberen Fakultäten eingezeichnet zu haben, und trieb zunächst die vorbereitenden Fächer der philosophischen Fakultät, Philosophie und Philologie. Das Studium der lateinischen Klassiker setzt sich zunächst fort, aber es mag nun rasch durch die Philosopie in den Hintergrund gedrängt sein. Hier gewann Knutzen einen gewissen Einfluß auf ihn, der sich aber auch mehr nur in der allgemeinen Richtung seines Denkens, als in bestimmten Lehren geltend machte. Philosophisch fand er in Knutzen einen echten Vertreter jener Uebergangszeit, in der sich die wolffische Philosophie auflöste. Er war ein Schüler von Schultz und suchte wie dieser eine Vereinigung des Pietismus mit der wolffischen Philosophie. Dabei ist er aber Philosoph, und erstrebt eine freiere Behandlung der überlieferten Philosophie. Mit bemerkenswerter Selbständigkeit hat er sich einzelnen Lehren Wolffs entgegengestellt, insbesondere die Lehre vom physischen Einfluß der Substanzen im Gegensatz zu der Lehre von der prästabilierten Harmonie zur Geltung gebracht. Zu einer umfassenderen neuen Begründung der Philosophie ist aber auch er nicht gelangt, und so darf sein philosophischer Einfluß auf Kant nicht zu hoch angeschlagen werden. Was er ihm in dieser Hinsicht verdankt, wird sich auf eine anregende Einführung in die leibniz-wolffische Philosophie und den freieren Standpunkt ihr gegenüber beschränken, den wir Kant von allem Anfang an einnehmen sehen. Einen eigentlichen Lehrer, als dessen Schüler er bezeichnet werden könnte, hat Kant in der Philosophie nicht gehabt.

Viel wichtiger wurde eine andere Anregung, die Kant Knutzen verdankte. Er, der sich selbst mit naturwissenschaftlichen Studien beschäftigte, führte ihn zur Mathematik und Naturwissenschaft; er wies ihn auf Newton hin und lieh ihm dessen Werke. So kam Kant in den Bannkreis der neu aufgeblühten Naturwissenschaft. Sie wurde zunächst seine eigentliche geistige Heimat. Newton ist der Denker gewesen, der von frühe an einen starken und bestimmenden Einfluß auf Kant ausgeübt hat, ein Einfluß, der für die gesamte Richtung seines Denkens dauernd von entscheidender Bedeutung blieb. Kants Universitätsstudium hat ohne Zweifel in erster Linie der Naturwissenschaft gegolten, und auch in den folgenden Jahren steht sie für ihn ganz im Vordergrunde. Als Vertreter der Naturwissenschaft beginnt er seine schriftstellerische Laufbahn, und

Digitized by Google

naturwissenschaftliche Schriften nehmen noch auf lange hinaus den breitesten Raum in seiner Schriftstellerei ein. Nicht der wolffische Rationalismus oder seine wie immer beschaffenen Weiterbildungen haben Kant zum selbsttätigen Eingreifen in die wissenschaftlichen Fragen der Zeit veranlaßt, sondern die Erörterungen auf dem Gebiete der Naturwissenschaft. Allerdings bewirkte die philosophische Richtung von Kants Denken nun von frühe an, daß er sich besonders den allgemeinsten und grundlegenden Fragen auf diesem Gebiete zuwandte. Und diese Richtung wurde verstärkt durch die Widersprüche, in die sich der junge Denker durch die damalige Lage der Wissenschaft in Deutschland hineingestellt sah. Decartes' mechanische Naturlehre, die zeitweilig eine fast klassische Geltung gehabt hatte, war von Leibniz und Wolff abgelehnt und durch eine dynamische ersetzt worden; gegen Descartes' Wirbeltheorie wandte sich Newton und gab eine auf Erfahrung gegründete Kosmologie. Diese widerstreitenden Lehren und Auffassungen zu einer einheitlichen Weltdeutung zu vereinigen, war die Aufgabe, die einem selbständigen Kopfe damals am lohnendsten scheinen mußte. Es wurde die nächste Aufgabe Kants.

Auf diesem Wege finden wir ihn in seiner ersten Schrift, mit der er sein akademisches Studium abschloß, in den Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte (1746/7 vollendet, 1749 erschienen), eine Abhandlung, die nicht um ihres Gehaltes willen, sondern nur als erstes klares Zeugnis von der Entwicklung ihres Verfassers für uns noch von Wert ist. Kennzeichnend für diese Schrift sind folgende Züge. Der Verfasser steht ganz auf dem Boden der naturwissenschaftlichen Erörterungen seiner Zeit und hat eine gute, wenn auch nicht vollständige Kenntnis der dahin gehörigen Literatur. Seine Aufmerksamkeit ist den grundlegenden Fragen zugewandt. Hier die widersprechenden Lösungen der verschiedenen Schulen gegeneinander auszugleichen, die wechselseitigen Grenzen ihrer Geltung zu bestimmen, ist sein Bestreben. Bemerkenswert ist daher die große Selbständigkeit, mit der er auch den berühmtesten Autoritäten gegenübertritt. Die libertas philosophandi herrscht auch hier, und er kann es daher „kühnlich wagen, das Ansehen der Newtons und Leibnize vor nichts zu achten, wenn es sich der Entdeckung der Wahrheit entgegensetzen sollte, und keinen andern Ueberredungen als dem Zuge des Verstandes zu gehorchen" (I 7 vgl. 9 f.). Obwohl sich Kant so allen Schulen gegenüber die volle Freiheit wahrt, wird man doch kaum verkennen, daß er in

Digitized by Google

der Hauptsache auf dem Boden der deutschen Philosophie steht. Leibniz' berühmtes Specimen dynamicum (1695) liefert ihm die wichtigsten Begriffe, und sein Gesetz der Kontinuität den Leitfaden der Erörterung (I 181). Die Fortbildung, welche Leibniz' Gedanken auf deutschem Boden gefunden haben, durch Wolff, Bilfinger, Hamberger werden vornehmlich beachtet, daneben besonders natürlich Descartes und Bernoulli. Newtons Name und Leistung tritt noch auffallend zurück. Was Kant von der nur naturwissenschaftlichen Behandlung solcher Fragen scheidet, ist deutlich. Er erkennt mit Leibniz, daß die Prinzipien der Naturwissenschaft selbst einer weiteren, nämlich metaphysischen Begründung bedürfen. Metaphysische Begründungen, sagt er, sind nicht nach dem Geschmack der jetzigen Naturlehre; „allein es ist zugleich augenscheinlich: daß die allerersten Quellen von den Wirkungen der Natur durchaus ein Vorwurf der Metaphysik sein müssen" (I 61). Ebenso gewiß ist aber, daß die Metaphysik selbst noch keine hinreichende Begründung besitzt: „Unsere Metaphysik ist, wie viele andere Wissenschaften, in der Tat nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntniß; Gott weiß, wenn man sie selbige wird überschreiten sehen. Man findet sehr oft das Vorurtheil als die größte Stärke ihrer Beweise. Nichts ist mehr hieran Schuld, als die herrschende Neigung derer, die die menschliche Erkenntniß zu erweitern suchen. Sie wollten gerne eine große Weltweisheit haben, allein es wäre zu wünschen, daß es auch eine gründliche sein möchte" (I 30 f.). Das Vorurteil, natürlich das der Schule, verhindert eine recht gründliche Erkenntnis; es verschließt sich den neuen, durch die Naturwissenschaft herangebrachten Einsichten. Dies ist Kants allgemeine Stellung den beiden großen Geistesmächten, Philosophie und Naturwissenschaft, gegenüber: die Voraussetzungen der Naturwissenschaft sind nicht genügend metaphysisch begründet, die Begriffe der Metaphysik sind nicht genügend an der naturwissenschaftlichen Erkenntnis geprüft.

„Ich stehe in der Einbildung, es sei zuweilen nicht unnütze, ein gewisses edles Vertrauen in seine eigene Kräfte zu setzen. Eine Zuversicht von der Art belebt alle unsere Bemühungen und erteilt ihnen einen gewissen Schwung, der der Untersuchung der Wahrheit sehr beförderlich ist . . . Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen." (I 10). Dies berühmte Wort weist darauf hin, daß Kant bereits ein großes Ziel deutlich vor Augen steht. Man möchte es nicht nur auf die vor-

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

liegende Schrift, sondern auf höhere, darüber hinausliegende Pläne beziehen. In welcher Richtung sie lagen, kann meines Erachtens nicht zweifelhaft sein. Der neuen Naturwissenschaft die sichere metaphysische Begründung zu bringen und der Metaphysik durch die Einsichten der Naturwissenschaft einen beständigeren Gehalt zu bieten, diese Aufgabe erkannte der junge Denker als ihm gestellt.

Aber es bedurfte noch einiger Zeit, ehe er den ersten Versuch zu ihrer Lösung unternahm. Bekannt sind die stillen elf Jahre, welche der Veröffentlichung des großen kritischen Hauptwerks vorausgingen. Kaum weniger wichtig für Kants Entwicklung waren die stillen neun Jahre, welche nach Abschluß seines akademischen Studiums bis zur Veröffentlichung seiner nächsten größeren Schrift, der Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1755) verliefen. Wenn in jenen späteren elf Jahren die endliche Begründung der kantischen Metaphysik gewonnen wurde, so in diesen früheren neun ihr Inhalt. An Bedeutung für Kants Entwicklung wie an allgemeiner geistiger Kraft kann diese Jugendschrift wohl neben die Kritik der reinen Vernunft gestellt werden. Sie ist ohne Zweifel das geistig größte Werk, das Kant vor dieser geschaffen hat, aber so berühmt diese alsbald wurde, so unbekannt blieb jene. Wenn wir uns von der Ausbildung der kritischen Gedanken in den elf Jahren kaum eine Vorstellung machen können, so noch schwerer eine Vorstellung von der Ausbildung der kantischen Weltanschauung in diesen neun. Denn dort haben wir wenige, hier gar keine Zeugnisse. Hier sind wir daher ganz auf Rückschlüsse aus dem erreichten Zustande angewiesen.

Es sind die Hauslehrerjahre Kants, die er in verschiedenen Familien Ostpreußens, dazwischen aber wohl auch während längerer Zeit in Königsberg zubrachte, Jahre angestrengten Studiums, das seine Kenntnis der philosophischen und besonders auch der naturwissenschaftlichen Literatur der Zeit sehr vermehrte. Als er seine Privatdozentur antritt, ist er schon im Besitze einer ansehnlichen Bibliothek, die er aber in den folgenden Jahren aus Geldmangel veräußern mußte. Newtons Werk scheint erst jetzt seine größte und für immer entscheidende Wirkung auf ihn ausgeübt zu haben, ohne daß er je ein unselbständiger Schüler Newtons wurde. Auch die philosophische Bewegung der Zeit wird ihm jetzt vertrauter; Crusius' Kritik der wolffischen Metaphysik macht einen starken Eindruck. Aber das Schwergewicht seiner geistigen Tätigkeit liegt nach wie vor in den Naturwissenschaften, ja seine Beziehung zur empirischen

Digitized by Google

Einzelforschung wird noch enger. Abgesehen von seiner umfassenden Theorie des Himmels widmete er in den folgenden Jahren eine ganze Reihe von Schriften naturwissenschaftlichen Einzelfragen. Sie verdanken fast sämtlich ihre Entstehung seinem eigenen Antrieb, während er die schulmäßigen philosophischen Erörterungen seiner lateinischen Abhandlungen zu dem äußeren Zwecke seiner Habilitation niederschrieb. Und während der wissenschaftliche Wert dieser Abhandlungen ziemlich fragwürdig ist und man ihnen nur als Zeugnissen für Kants Entwicklung noch Beachtung schenkt, sind nach dem Urteil der Sachkenner Kants damalige Leistungen auf dem Gebiete der Naturwissenschaft von großer, zum Teil noch heute gültiger Bedeutung. Neben der in der Hauptschrift gegebenen Kosmogonie hat Kant wichtige Beiträge zur Geologie und Meteorologie geleistet, in seiner Erklärung der Erdbeben und seiner Theorie der Winde. Die physische Geographie hat er als einer der ersten gleich im Anfang seiner akademischen Lehrtätigkeit in den Vorlesungsplan eingeführt.

Trotzdem hat sich Kant für Philosophie habilitiert, und Logik und Metaphysik, bald auch Ethik, gehören neben Mathematik und Physik zu dem festen Lehrplan des Privatdozenten. Eine strenge Scheidung dieser Gebiete gab es noch nicht; auch Newtons Theorie des Himmels hieß ja Philosophia naturalis. Aus dieser doppelseitigen Bedingung findet Kants Weltanschauung ihre Erklärung. Die Naturwissenschaft der Zeit, vornehmlich Newtons, gibt ihr in der selbständigen Weiterbildung durch Kant selber neben den sonst nachwirkenden Jugendeinflüssen ihren Gehalt, die Begriffe der Philosophie sollen ihrer Begründung dienstbar gemacht werden.

Ihrem Gehalt nach ist Kants Weltanschauung in diesen Jahren vollendet. Die Naturgeschichte des Himmels enthält sie ihrem wesentlichen Umfang nach; einzelnes bringen die lateinischen Dissertationen hinzu, doch gelten diese in der Hauptsache dem Versuch einer Begründung, wovon erst im nächsten Kapitel geredet werden soll. Manches steht natürlich auch verstreut in den naturwissenschaftlichen Schriften der Zeit; einige besondere Züge liefern noch die Betrachtungen über den Optimismus (1759) und die Gedanken beim Ableben des Herrn von Funk (1760). Mit dem Beginn der sechziger Jahre setzt dann eine neue Entwicklung ein, die zwar zu dem Inhalt dieser Weltanschauung nichts Wesentliches hinzufügt, aber nun ernstlicher eine selbständige Begründung derselben anstrebt.

Digitized by Google

Den Inhalt dieser kantischen Weltanschauung können wir unter zwei Doppelbegriffe fassen. Das Bestreben, einseitige Gedankenrichtungen miteinander zu vermitteln, kennzeichnet von Anfang sein Wesen, es kennzeichnet wohl überhaupt das Wesen der deutschen Philosophie. Mechanismus und Teleologie, sinnliche und übersinnliche Welt will ich diese beiden Doppelbegriffe nennen.

3. Mechanismus und Teleologie.

Die neue mechanische Naturlehre hatte sich von ihrem Beginn an in einen scharfen Gegensatz zu der von Aristoteles übernommenen teleologischen Weltbetrachtung der Scholastiker gestellt, ein Gegensatz, der in Galileis Dialog über die beiden wichtigsten Weltsysteme seinen reinsten Ausdruck gefunden hatte. Seitdem standen Scholastiker und Naturphilosophen einander in völlig getrennten Lagern gegenüber. Da griff Leibniz mit einem scheinbar höchst gewagten und beinahe widersinnigen Gedanken von dem Boden der neuen Naturlehre selbst auf die scholastischen Formen und die Zweckbetrachtung zurück. So völlig er die Ergebnisse der mechanischen Welterklärung annahm, so erkannte er doch, daß deren letzte Voraussetzungen nicht wieder mechanisch erklärt werden könnten, sondern daß man dafür zur Metaphysik und ihren Zweckprinzipien zurückkehren müsse [1]). Aus dem Bestreben, beide Richtungen miteinander zu vereinigen, läßt sich seine ganze Metaphysik begreifen; die Monade bedeutete die Erneuerung der aristotelischen Entelechie auf dem Boden der mechanischen Naturlehre.

Christian Wolff hatte diese Synthese nicht zu erhalten vermocht. Mit der Preisgabe des Monadenbegriffs waren ihm die Teile wieder auseinander gefallen. In getrennten Werken handelte er von den „Wirkungen“ und von den „Absichten“ der natürlichen Dinge. In der Naturlehre begnügte er sich in der Hauptsache mit der mechanischen Erklärung, und näherte sich dadurch wieder der kartesianischen Korpuskulartheorie. Die Teleologie behandelte er durchaus unter religiösen Gesichtspunkten. Beide Betrachtungen in einer höheren Einheit zu verschmelzen, fühlte er kein Bedürfnis und langte seine metaphysische Begabung nicht aus.

Seitdem war die Frage auf einen neuen Boden gestellt, weil die mechanische Welterklärung selbst durch Newtons Theorie

[1]) Vgl. besonders Discours de métaphysique XI Bd. IV S. 435 G. und Brief an Remond vom 10. 1. 1714 Bd. III S. 606 G.

Digitized by Google

des Himmels einen entscheidenden Schritt vorwärts getan hatte. Ihre Geltung war hier durch Beobachtung und Versuch erwiesen. In der Schwerkraft war aus der Erfahrung selbst ein allgemeines Weltgesetz gewonnen, das sich fähig zeigte, die verschiedensten Erscheinungen einheitlich zu erklären. Demgegenüber erschienen alle älteren Welterklärungen als bloße Hypothesen, die mechanische Erklärung aber schien nun durch die Erfahrung selbst bestätigt. Sie erhielt damit ein gewaltiges Uebergewicht gegen jede andere; die scholastischen Formprinzipien, von Newton und seinem Herausgeber mit Verachtung behandelt, schienen endgültig überwunden. Daß von hier aus die rein mechanische Metaphysik und in ihrem Gefolge die materialistische, sehr gegen die Absichten des Urhebers dieser Welterklärung, einen starken Antrieb erhalten hat, kann nicht zweifelhaft sein. Das materialistische Denken drängt von jetzt an unaufhaltsam nach oben, und wir werden seinen Wirkungen auf unserem weiteren Wege noch begegnen. Aber die tiefsten und stärksten Antriebe des deutschen Denkens auf sittlichem und religiösem Gebiete widersetzten sich einer solchen Weiterbildung doch entschieden. Leibniz' Gedanke von den Grenzen der mechanischen Naturerklärung und der Notwendigkeit, ihre Voraussetzungen selbst erst, und zwar aus der Metaphysik, zu begründen, wirkte fort; wir sind ihm auch in Kants Jugendschrift begegnet. Es war die Frage, ob dieser Gedanke auch der neuen, so viel sicherer in der Erfahrung begründeten Kosmologie gegenüber könnte aufrecht erhalten werden; die Frage nach dem Verhältnis von Mechanismus und Teleologie war neu zu stellen. Es wurde die Frage der kantischen Philosophie. Aus der Verbindung beider Geistesmächte gewann er schon in seiner Jugend den selbständigen Inhalt seiner Weltanschauung, diese Verbindung methodisch zu begründen, wurde die Aufgabe seines ganzen Lebens.

Ihren Ausgang nimmt diese Weltanschauung von dem mechanischen Weltbilde Newtons. Es bildet die Grundlage, auf der sich alles andere erhebt. Es bildet die große wissenschaftliche Einsicht des Zeitalters, an der Geltung und Wahrheitswert aller anderen Denkinhalte geprüft werden muß. Dabei übernimmt Kant Newtons Weltbild aber keineswegs unverändert, und diese Weiterbildungen sind besonders bedeutsam. Die Folgerichtigkeit des Metaphysikers kommt in ihnen zum Ausdruck, zum Teil auch die Schule von Leibniz.

Newton hatte, wie früher bemerkt, die Aufgabe der Naturwissenschaft nur darin gesehen, die Gesetze der Gestirnbewegungen

Digitized by Google

festzustellen, während sie deren Gründen nicht weiter nachfragen könne; nach seiner persönlichen Ueberzeugung erblickte Newton in diesen Gesetzen unmittelbare Aeußerungen des göttlichen Willens. Es ist der vorsichtige Sinn des englischen Empirikers, der sich in dieser Grenzbestimmung ausspricht, und der von den Tatsachen der Erfahrung alsbald zum religiösen Glauben aufsteigt. Aber diese Abgrenzung genügt dem folgerichtigen Denken des deutschen Metaphysikers nicht. Die Grenze der Geltung des mechanischen Prinzips muß noch eine Stufe weiter hinausgeschoben werden. Es gilt von den Gesetzen zurückzuschreiten zu ihren Gründen und diese Gründe nicht aus dem unbegreiflichen Willen Gottes, sondern aus den begreiflichen Eigenschaften des Stoffes herzuleiten. Kant scheut sich nicht, sich auf die großen antiken Materialisten, auf Lucrez und seine Vorgänger Epikur, Leukipp und Demokrit zu berufen, mit deren Lehre die seinige viele Aehnlichkeit habe (I 226 f.). So glaubt er in gewissem Verstande ohne Vermessenheit sagen zu können: „gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen" (I 230), denn die Eigenschaften der Materie sind die einzigen Annahmen, die er zuläßt (I 225 f.).

Solcher Eigenschaften der Materie nimmt er zwei an, die anziehende und die zurückstoßende Kraft. Sie sind die einzigen Mittel, durch welche er aus dem Chaos die Weltordnung entstehen läßt (I 234, vgl. 476 und besonders 483—485). Newton hatte hauptsächlich von der ersten Gebrauch gemacht, doch spielte auch die Repulsion in seinen Beweisen gelegentlich eine Rolle[1]). Der Materie einander entgegengesetzte Eigenschaften zuzuschreiben, wurde Kant wohl auch durch die Ueberlieferungen der leibnizschen Philosophie veranlaßt, in der die Konstruktion der Materie aus Gegenkräften üblich war. Zentrifugal- und Zentripetalkraft hatte Leibniz in seinem Specimen dynamicum als Beispiele für die tote Kraft angeführt[2]). Aus den Erörterungen, die sich in der deutschen Naturwissenschaft an die leibnizsche Lehre von den Kräften anschloß, mag Kant die Anregung für seine immer festgehaltene Lehre von der Doppelkraft der Materie gekommen sein[3]). Die abstoßende Kraft ergibt die Undurchdringlichkeit des Körpers (I 482—484), die Punkte, an denen die beiden Kräfte einander gleich sind und also aufheben, sein Volumen (I 483 f.). Gleichfalls auf die Ueberlieferungen der

[1]) Vgl. K. Laßwitz, Geschichte der Atomistik II S. 569.
[2]) Leibniz' mathematische Schriften, her. v. Gerhardt VI S. 238.
[3]) Vgl. K. Laßwitz in Kants Gesammelten Schriften I S. 524.

Digitized by Google

deutschen Philosophie seit Leibniz geht die Annahme einer unendlichen Verschiedenheit in den Gattungen der Grundstoffe zurück (263 f.) [1]). Auch in der Aufhebung von Newtons absoluter Bewegung und der Verwandlung aller Bewegung in bloß relative (II 16—25) wirkt Leibniz' Lehre von der bloßen Phänomenalität der raum-zeitlichen Wirklichkeit nach[2]). Auch hier, wie beim Gottesbegriff, geht Kant in der Beseitigung metaphysischer Annahmen noch über Newton hinaus.

Vor allem aber sind die beiden wichtigsten Fortschritte, welche Kant über Newton hinaus tut, in der Denkrichtung der deutschen Philosophie begründet. Es ist der Gedanke der Unendlichkeit, mit dem Leibniz Descartes' Körperlehre überwand und der seiner gesamten Metaphysik ihr Gepräge gab, der Gedanke der Unendlichkeit, der seit den Tagen der Renaissance das deutsche Denken vornehmlich bewegt hatte[3]). Ihm in der Kosmologie Geltung verschafft zu haben, ist in erster Linie eine Leistung Kants. Er überträgt ihn auf Raum und Zeit; der Gedanke der Unendlichkeit von Raum und Zeit wird einer der mächtigsten Antriebe von Kants Denken. Er hat ihn sein ganzes Leben hindurch mit hoher, nicht nachlassender Begeisterung erfüllt. Weil Kant mit der Unendlichkeit des Raumes Ernst macht, erweitert er Newtons Kosmologie auf den Fixsternhimmel, nach seiner eigenen Angabe einer Anregung des Herrn Wright von Durham folgend, dessen Abhandlung er aus den Hamburgischen freien Urteilen vom Jahre 1751 kennen lernte. Wir sahen übrigens oben (S. 88), daß dieser Gedanke auch bei Newton schon angedeutet war. Die Fixsterne sind Mittelpunkte anderer Sonnensysteme, sie bilden zusammen die Milchstraße, die ihrerseits wieder einer höheren Ordnung eingereiht ist, deren andere Glieder wir in den Nebelflecken erblicken[4]). Die Unendlichkeit der Zeit veranlaßt Kant in Verbindung mit dem Bestreben, die Gesetze der Gestirnbewegungen aus den Eigenschaften der Materie herzuleiten, die Kosmologie durch eine Kosmogonie zu ergänzen. Wenn Newton die „Verfassung des Weltbaus" am vollkommensten gelehrt hat, so will er den „Ursprung des Weltsystems" mit der gleichen

[1]) Das Principium indiscernibilium aber leugnet Kant I 409 f.

[2]) Phänomenalität des Raumes I 479, 480.

[3]) Vgl. Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik 1922 S. 116 ff.

[4]) Wie sich der Gedanke von der unendlichen Ausdehnung der Welt in Deutschland vorbereitet, sieht man gut aus Wolffs Gedanken von den Absichten 4. Kap.: Von der Größe des Welt-Gebäudes.

Digitized by Google

Gründlichkeit und Zuverlässigkeit darlegen (I 229). So ist Kants Schrift der erste große Versuch in neuerer Zeit, nach Art der antiken Naturphilosophen Entstehung und Entwicklung des Weltalls aus den Gesetzen der Materie herzuleiten. Für Newton ist die Welt fertig, so wie sie aus der Hand Gottes hervorging, für Kant ist sie in ewiger Entwicklung begriffen. Die Fruchtbarkeit der Natur ist unendlich; sie bringt in nie unterbrochener Folge neue Welten hervor, wenn alte Welten vergehen. Das ist der Unterschied des englischen und deutschen Denkers. Nach Leibniz konnte man die Welt in Deutschland nur noch als eine sich entwickelnde begreifen.

Auf das Einzelne dieser Weltlehre soll hier nicht eingegangen werden. Für unsere Zwecke kommen nur ihre allgemeinen Bedingungen in Betracht. Sie bildet das Kernstück der kantischen Weltanschauung, an das sich alle anderen Gedankenverknüpfungen anschlossen. Die Einheit der in Raum und Zeit sich unendlich entfaltenden Welt, gegründet in der streng mechanischen Gesetzmäßigkeit aller körperlichen Vorgänge in der Natur, und diese wieder gegründet in der ursprünglichen Doppelkraft der Materie, das ist der große Gedanke, der den jugendlichen Denker mit Macht ergriffen hat und von dem er niemals mehr ließ. Es ist Newtons Weltbild, gesehen mit den Augen des deutschen Denkens. Einheit und Unendlichkeit, diese zwei, von Leibniz zusammengezwungenen Begriffe, geben ihm das Gepräge: die unendliche Fülle der Natur, die doch um einen Mittelpunkt gelagert, nach einheitlichen Gesetzen sich entfaltet, und aus jedem Untergang sich immer von neuem wieder herstellt [1]). „Das Weltgebäude setzt durch seine unermeßliche Größe und durch die unendliche Mannigfaltigkeit und Schönheit, welche aus ihm von allen Seiten hervorleuchtet, in ein stilles Erstaunen. Wenn die Vorstellung aller dieser Vollkommenheit nun die Einbildungskraft rührt, so nimmt den Verstand andererseits eine andere Art der Entzückung ein, wenn er betrachtet, wie so viel Pracht, so viel Größe aus einer einzigen allgemeinen Regel mit einer ewigen und richtigen Ordnung abfließt." (I 306.) Die hohe Naturbegeisterung, die wir aus der Dichtung der Zeit, den Werken eines Brockes oder Haller kennen, lebt auch in Kant. In den Versen solcher Dichter spricht er das ihn erfüllende Pathos mit Vorliebe aus. —

Das ist die eine Seite von Kants Weltanschauung, aber von allem Anfang an nur die eine. Ihrer Grenzen ist sich Kant immer leb-

[1]) Vgl. bes. das siebente Hauptstück des 2. Teiles der „Naturgeschichte" I 306—322.

Digitized by Google

haft bewußt gewesen. Diese Vorsicht in der Bestimmung der Grenzen für die Gültigkeit eines Gedankens unterscheidet ihn gleich bei seinem Auftreten von der Hauptrichtung der damaligen Philosophie, die bei den Wolffianern immer gleich aufs Ganze ging und einen Begriff erst für bewährt ansah, wenn er sich in dem ganzen Umfang des Wissens durchführen ließ. Hier wirkt die Zucht der Naturwissenschaft, besonders von Newtons „Erfahrungsphilosophie." Auch Newton hatte ja die Gültigkeit der von ihm gefundenen Gesetze aufs vorsichtigste abzugrenzen sich bemüht. Diesen Sinn brauchte Kant wahrlich nicht erst nachträglich, etwa durch gelegentliche Einwirkung der englischen Erkenntnistheoretiker, zu erwerben.

Auch in der Bestimmung dieser Grenzen einer mechanischen Welterklärung folgt Kant den Spuren Newtons. Dieser hatte einerseits den Ursprung der Bewegungsgesetze unerklärt gelassen, oder vielmehr ihn nur aus dem Willen Gottes hergeleitet. Und andrerseits hatte er ihre Geltung auf die körperlichen Naturvorgänge eingeschränkt, und davon die Gesetze der geistigen Substanz unterschieden, die aber wegen zu geringer Versuche noch nicht festgestellt werden könnten. Kant verfolgte, wie wir sahen, den Ursprung der mechanischen Gesetze um eine Stufe weiter zurück und leitete sie aus den allgemeinen Eigenschaften der Materie her. Diese Materie selbst aber, in der Doppelheit der ihr Wesen ausmachenden Kräfte, ist für ihn ebenso unerklärbar, wie es für Newton ihre Gesetze sind. Ihr Ursprung kann innerhalb der naturwissenschaftlichen Erklärung nicht angegeben werden. Die Materie ist so die notwendige, innerhalb der Wissenschaft selbst nicht weiter zu erklärende Voraussetzung der Kosmologie. „Gebt mir nur Materie, ich will euch eine Welt daraus bauen." Die andere Grenze wird mit Newton in die geistige Substanz oder das Leben gesetzt. Nicht die geringste Pflanze oder ein Insekt kann man aus den Eigenschaften der Materie erklären. Man ist nicht imstande, zu sagen: „gebt mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden könne." Hier würde man bei dem ersten Schritt aus Unwissenheit über die wahre innere Beschaffenheit des Objekts und der Verwicklung der in demselben vorhandenen Mannigfaltigkeit stecken bleiben (I 230). Der Ursprung des Stoffes und der Ursprung des Lebens bezeichnen also die Grenzen, welche die mechanische Welterklärung niemals überschreiten darf[1]).

[1]) Diese Grenzen bezeichnet K. Fischer in seinem Kant I[5] S. 182 richtig. Wie er trotzdem Kant in dieser Zeit eine Neigung zum Materialismus zumuten

Digitized by Google

Jenseits dieser Grenzen ist nun das Gebiet der anderen Weltbetrachtung, die mit der mechanischen zu vereinigen Kants wie Leibniz' Bestreben ist, das Gebiet der Teleologie. Wie schon in den Gedanken von der Schätzung der Kräfte bezeichnet es Kant auch jetzt wieder, in der Vorrede zur Monadologia physica, als notwendig, mit der naturwissenschaftlichen die metaphysische Betrachtung zu verbinden. Jene muß sich, um nicht in Irrtümer zu verfallen, nur an der Küste halten und nichts zulassen, was sich nicht unmittelbar aus dem Zeugnis der Erfahrung ergibt. Bei einem solchen Verfahren können nun wohl die Gesetze der Natur aufgewiesen werden, aber nicht der Ursprung und die Ursachen dieser Gesetze. Wer sich nur mit den Erscheinungen der Natur beschäftigt, der wird niemals zur Erkenntnis ihrer ersten Ursachen gelangen. Darum kann auch die Naturwissenschaft der Metaphysik nicht entbehren, weil nur diese jene letzten Ursachen zu erklären vermag. Es muß also gelingen, die Metaphysik oder, wie Kant sie hier schon nennt, die Transzendentalphilosophie mit der geometrischen Betrachtung der Natur zu verbinden, so wunderlich dies Doppelgespann von Greif und Pferd auch scheint (I 475).

In welchem Sinne diese Ergänzung gemeint ist, kann nicht zweifelhaft sein. Ueber die Versuche, die einzelnen Begriffe beider Gebiete in Uebereinstimmung zu bringen, die Kant in seiner Monadologia physica macht, werden wir erst im nächsten Kapitel zu handeln haben. Hier beschäftigt uns nur die allgemeine Auffassung. Wie Leibniz als Grundlage der Naturerscheinungen geistige, nach Zweckprinzipien wirkende Wesen annahm, so fordert Kant als Ergänzung der empirischen Naturerklärung eine Metaphysik, die deren Gesetze aus Zweckprinzipien geistiger Art erklärt.

Stoff und Leben fanden wir als die Grenzen der mechanischen Naturlehre. Beider Ursprung kann in dieser nicht erklärt werden,

---

kann (ebd. S. 180 f.) ist unbegreiflich. Kant spricht an der von K. Fischer angeführten Stelle (I 355) doch gerade von dem „unendlichen Abstand" zwischen dem vernünftigen Geiste und dem Körper. Und wenn der Mensch auch seine Begriffe und Vorstellungen von den Eindrücken her hat, welche die Welt durch den Körper auf seine Seele macht, so soll darum doch nicht, wie K. Fischer sagt, unsre Vorstellungs- und Denkkraft völlig von der Beschaffenheit dieses Körpers abhängen, sondern ausdrücklich wird dies nur von der Deutlichkeit der Vorstellungen und der Fertigkeit, sie zu verbinden und zu vergleichen, behauptet. Dieser Satz geht nicht über die bekannte leibnizsche Einschränkung des Sensualismus hinaus: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse.

Digitized by Google

es bedarf dazu des Rückgangs auf ein andres Gebiet und eine andre Erklärungsart. Dies Gebiet ist die Metaphysik und diese Erklärungsart die teleologische. Der Teleologie hat damit erst Kant wieder einen würdigen Platz zurückgewonnen, während Wolffs Art, alle Vorgänge auf die nächsten Zwecke des sinnlichen Menschen zu beziehen, sie nur in Mißkredit bringen konnte. Diese Betrachtungsweise verwirft Kant durchaus; ein Insekt hätte dasselbe Recht, die ganze Schöpfung als für sich geschaffen anzusehen, wie der Mensch (I 353 f.). Besonders das Erdbeben von Lissabon gibt ihm Gelegenheit, von dieser Art Teleologie abzurücken. Der Mensch darf sich nicht als das einzige Ziel der Anstalten Gottes ansehen; wir sind nur ein Teil des Ganzen, und solch furchtbare Ereignisse müssen im Hinblick auf das Ganze beurteilt werden, in dem sie auch ihre notwendige Stelle haben und daher zu manchem Guten mitwirken. Für den Menschen ist es schon genug, wenn sie ihn daran erinnern, daß er nicht dazu geboren ist, „um auf dieser Schaubühne der Eitelkeit ewige Hütten zu erbauen" (I 431, 455—461).

Das wahre Gebiet der Teleologie liegt vielmehr dort, wo das der mechanischen Erklärung endet. So kann auf der einen Seite der Ursprung des Stoffes nur teleologisch verstanden werden, aus den Zwecken, zu welchen er geschaffen ist. Gerade die Allgemeinheit und Ordnung der Wirkungsgesetze der Natur weisen zurück auf einen Plan, welchen eine höchste Weisheit sich mit ihnen vorgesetzt hat. Diese Weisheit ist um so vollkommener, da sie nach dieser Anschauung nicht beständig regelnd in den Weltlauf einzugreifen braucht, als ob dieser, sich selbst überlassen, nichts als Unordnung zuwege bringen würde, sondern von vornherein die Materie so geschaffen und mit solchen Kräften ausgerüstet hat, daß sie, nunmehr sich selbst überlassen, diese höchst geordnete Welt hervorbringen mußte (I 222 f., 331—347). In diesem Sinne verteidigt Kant Leibniz' Lehre von der besten aller möglichen Welten gegen die Einwände der Crusianer (II 27—35).

Ihre zweite Rolle spielt die Teleologie bei der Erklärung der Lebenserscheinungen. Nur in diesem Sinne kann Kants Bemerkung verstanden werden, daß die Erzeugung des Lebens niemals nach mechanischen Gesetzen deutlich und vollständig kund werden wird (I 230). Hier greift ein höheres Prinzip ein, das nur einer Zweckbetrachtung unterworfen werden darf. Auch Kant ist nicht zu einer Erneuerung von Leibniz' Monadenbegriff, den Wolff hatte fallen lassen, gelangt; er nimmt ihn im Sinne des Elements der

Digitized by Google

Materie oder des einfachen Stoffteils (I 477)[1]). So geht ihm die Möglichkeit verloren, wie Leibniz kühn die Gebiete des mechanischen und organischen Seins unter einem höheren Begriff zusammenzufassen; und gegen eine regellose Vermengung sträubt sich sein kritischer Sinn. Er kommt damit zu jener reinlichen Trennung der Gebiete, die für sein Denken so kennzeichnend ist, und die hier nur noch einfach vorgenommen wird, ohne Sorge darüber, wie beide, da die Vernunft doch nun einmal Einheit ihrer Erkenntnisse fordert, auch wieder verbunden werden könnten. Eine Darstellung dieses Gebietes, der Teleologie der Lebenserscheinungen, liegt übrigens nicht vor, und nur die Ankündigung, die Kant von seinem Kolleg über physische Geographie gibt, läßt uns vermuten, daß er bei der Betrachtung des Pflanzen- und Tierreichs dem Zweckgedanken Rechnung getragen hat (II 8f.)[2]). Deutliche Belege für die Art, in der Kant den Zweckbegriff zur Erklärung der organischen Erscheinungen in Anwendung gebracht wünscht, haben wir erst aus späterer Zeit[3]).

4. Sinnliche und übersinnliche Welt.

Die mechanische Welterklärung erkauft ihre Genauigkeit mit der engen Begrenzung ihrer Geltung. Diese für sein gesamtes Denken grundlegende Einsicht hat Kant schon in seinen Anfängen gewonnen. Die mechanische Erklärung gilt nur für die körperlichen Vorgänge der raumzeitlichen Welt. Was jenseits dieser liegt, die Materie selbst als ihre Voraussetzung, das Leben als ihre Vollendung untersteht einer anderen, der teleologischen Erklärungsweise. Der Grund für diese verschiedene Betrachtungsweise liegt in der verschiedenen Beschaffenheit des Gegenstandes, auf den sie sich richtet. Dem verschiedenen Verfahren der wissenschaftlichen Erkenntnis entspricht eine verschiedene Art der Wirklichkeit. Was wir bisher nur von der Seite des Erkenntnisvorgangs aus betrachtet haben, ist nun von seiten der erfüllten Wirklichkeit aus zu betrachten.

Mechanische und teleologische Erklärung der Wirklichkeit bezeichnen nicht nur verschiedene Arten des Verfahrens, sondern ver-

[1]) Er deutet hier zwar auch auf die Möglichkeit eines andern Gebrauchs, der aber sonst nicht hervortritt. I 408 hat er den Begriff der Monade als geistiger Substanz, aber nicht das Wort.

[2]) Vgl. dazu Br. Bauch, Kant S. 56.

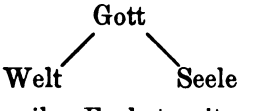
[3]) So aus dem Jahre 1771 in der Rezension von Moscatis Schrift II 421—425 und 1775 Von den verschiedenen Racen der Menschen II 427—443.

Digitized by Google

schiedene Arten des gegenständlichen Seins. Nicht nur nach ihrer Methode, sondern ebenso sehr nach ihrem Inhalt unterscheiden sich für Kant Naturwissenschaft und Metaphysik. Jene hat es mit den Erscheinungen der sinnlichen Welt zu tun, diese sucht den Grund der Erscheinungen in der übersinnlichen Welt (I 475). Von seiten des Gegenstandes angesehen, stellt sich der besprochene Unterschied als das Verhältnis der sinnlichen und übersinnlichen Welt dar.

Die mechanische Betrachtung bedarf zur Begründung ihrer Voraussetzungen der teleologischen, so fordert die sinnliche Welt zu ihrer Begründung die übersinnliche. Daß die sinnliche, auf die Erscheinung beschränkte Welt überhaupt nur verständlich wird durch Rückgang auf die sie begründende übersinnliche, ist zu allen Zeiten ein Grundgedanke Kants gewesen, den er schon in diesen Jugendschriften mit voller Klarheit erfaßt hat. Er verfolgt ihn von den beiden Endpunkten des Mechanismus aus, dem Begriffe der Materie und damit der Schöpfung überhaupt auf der einen Seite, dem Begriff des Lebens, und zwar in seiner höchsten Ausprägung im Menschen, auf der anderen. Welt und Seele sind so auch ihm die beiden Leitern, auf denen das Denken zu Gott emporsteigt; die alte dreigliedrige Form des Weltbildes ist auch für Kant der Ausgang [1]).

Es ist nicht richtig, wenn, wohl im Anschluß an Paulsen, manchmal Leibniz' Monadenlehre als Grundlage der kantischen Metaphysik behauptet wird. Es war gerade das Verhängnis der deutschen Geistesentwicklung, daß der Monadenbegriff ihr verloren gegangen war und sie daher die fruchtbaren Anregungen zu einer einheitlichen metaphysischen Weltdeutung, die von ihm ausgehen konnten, noch auf lange hinaus, bis zur Romantik, entbehren mußte. Auch Kant hat ihn nicht wieder gefunden. Er verwendet ihn nur für die letzten Bestandteile des Stoffes; und wenn er eine andere Bedeutung auch zu kennen scheint, so macht er doch keinen Gebrauch von ihr (I 477 Anm.). Statt dessen bildet auch bei ihm jener augustinische, von Descartes erneuerte und von Wolff wieder aufgenommene Dreibegriff



das Gerippe der Metaphysik. Er hat zeit seines Lebens diese Bedeutung für ihn behauptet, und erst seine Nachfolger sind zu Leibniz'

[1]) Vgl. oben S. 49.

Digitized by Google

kühnem Versuche zurückgekehrt, die Dreiheit dieser Begriffe in einem einheitlichen Oberbegriff zu vereinigen. Nur der allgemeine Gedanke von Leibniz ist allerdings auch bei Kant lebendig, daß als Grund der sinnlichen körperlichen Welt eine übersinnliche geistige angenommen werden muß, und daß diese geistige Welt in der Seele am unmittelbarsten hervortritt.

Von der Welt wie von der Seele aus ist der Aufstieg zu Gott möglich. Daß die Betrachtung der Welt zu Gott leitet, ist geradezu ein Grundgedanke der großen Jugendschrift. Sie sucht in echt kantischer Weise den geraden Mittelweg zwischen einseitigen Denkrichtungen. Der Versuch, die Entstehung des Weltbaus aus den Eigenschaften der Materie herzuleiten, kann leicht als eine Erneuerung des Materialismus eines Epikur gelten. Gegen ihn wenden sich die Verteidiger der Religion, indem sie Ordnung und Schönheit nicht dieser selbst zutrauen wollen, sondern darin eine fremde Hand, welche den Stoff von außen ordnet, erblicken (I 222 f.). Wie der Materialismus die Religion aufhebt, so diese Auffassung die Wissenschaft. Aber beide Denkweisen sind einseitig. Richtig verstanden, lassen sich Wissenschaft und Religion, Erkennen und Glauben, sehr wohl vereinigen. Ihre Vereinbarkeit zu erweisen, ist ein Grundbestreben des kantischen Denkens, von dem es niemals gelassen hat. Dadurch vor allem reiht es sich in die große Linie der deutschen Philosophie ein.

Die Vereinigung ist möglich, weil beiden einseitigen Anschauungen der gleiche Irrtum zugrunde liegt, der nur aufgehoben zu werden braucht. Dieser Irrtum besteht in der Annahme, daß für die Ordnung des Weltbaus überhaupt nur natürliche Gründe angenommen zu werden brauchen, wenn sie aus den Eigenschaften der Materie erklärt ist. In Wahrheit ist die Frage damit aber nur eine Stufe zurückgeschoben, und diese Eigenschaften der Materie selbst erfordern eine Ursache, die bei der Ordnung, welche aus ihnen hervorgeht, nur eine verständige sein kann. Ja die Leistung dieser höheren Vernunft ist um so bewundernswerter, wenn sie nicht beständig in den Gang der Welt einzugreifen braucht, sondern den Stoff von vornherein mit solchen Eigenschaften ausgestattet hat, daß er schon durch sein natürliches Betragen die schönste Ordnung hervorbringt (I 223—225, 331—334). „Man kann das Weltgebäude nicht ansehen, ohne die trefflichste Anordnung in seiner Einrichtung und die sicheren Merkmaale der Hand Gottes in der Vollkommenheit seiner Beziehungen zu kennen. Die Vernunft, nachdem sie so viel Schönheit, so viel Trefflichkeit erwogen und be-

Digitized by Google

wundert hat, entrüstet sich mit Recht über die kühne Thorheit, welche sich unterstehen darf, alles dieses dem Zufalle und einem glücklichen Ungefähr zuzuschreiben. Es muß die höchste Weisheit den Entwurf gemacht und eine unendliche Macht selbigen ausgeführt haben, sonst wäre es unmöglich, so viele in einem Zweck zusammen kommende Absichten in der Verfassung des Weltgebäudes anzutreffen" (I 331 f.). „Nicht der ungefähre Zusammenlauf der Atomen des Lucrez hat die Welt gebildet; eingepflanzte Kräfte und Gesetze, die den weisesten Verstand zur Quelle haben, sind ein unwandelbarer Ursprung derjenigen Ordnung gewesen, die aus ihnen nicht von ungefähr, sondern nothwendig abfließen mußte" (I 334).

Kant bahnt sich zu dem gleichen Gedanken auch noch von einer anderen Seite her einen Weg. In der Naturgeschichte des Himmels redet er als Naturforscher, in der lateinischen Dissertation des gleichen Jahres dagegen als Philosoph. Wie aus Newtons Mechanik, so leitet er denselben Gedanken auch aus den Schulbegriffen der deutschen Philosophie her. Es sind die Begriffe des Grundes und der Möglichkeit, Hauptbegriffe der wolffischen Schulphilosophie, von denen Kant hier ausgeht. Die Möglichkeit der Dinge, besagt Satz 7 der Nova dilucidatio, setzt die Wirklichkeit voraus, weil möglich ist, was sich nicht widerspricht, wozu aber eine Vergleichung nötig ist, die nur zwischen existierenden Dingen geschehen kann. Das höchste Denkprinzip, der Satz des Widerspruchs, und die durch ihn bedingte Möglichkeit erfordert also eine Wirklichkeit, und zwar eine unbedingt notwendige Wirklichkeit, denn wessen Gegenteil die Möglichkeit aufheben würde, das existiert notwendig. Und diese Wirklichkeit muß in einem Wesen notwendig vereinigt sein, weil sie, auf viele Dinge verteilt, in ihnen beschränkt und also nicht mehr unbedingt wäre (I 395). Die Welt also als die Summe aller möglichen Wirklichkeit setzt als ihren Grund Gott, die notwendige Wirklichkeit, voraus [1]). Würde Gott aufgehoben, so würde nicht nur die Wirklichkeit, sondern auch die innere Möglichkeit der Dinge beseitigt (ebd.). Und wie Gott in die Eigenschaften der Materie die gesamte Ordnung der Welt, die sich aus ihnen entfalten sollte, hineingelegt hat, so sind überhaupt die gesamten Beziehungen der Dinge durch Gott bedingt. So lehrt Kant, daß durch ihr eigenes Dasein die endlichen Substanzen in keinem Zusammenhang miteinander stehen, sondern nur insofern sie von dem gemeinsamen Grunde ihres Daseins, dem göttlichen Verstande, in wechselseitigen Beziehungen

[1]) Der Gedanke ähnlich bei Leibniz, vgl. oben S. 26 f.

Digitized by Google

erhalten werden (I 412 f., vgl. 294). Darin besteht die allgemeine Harmonie der Dinge. Kant will diese Lehre ebenso von Leibniz' vorherbestimmter Harmonie, nach der es keine gegenseitige Abhängigkeit gebe, wie von Malebranches Gelegenheitsursachen und dem physischen Einfluß unterscheiden (I 415 f.).

So ist der Ursprung der Welt wie ihre Erhaltung durchaus ein Werk Gottes. Gottes Geist spricht sich deutlich in ihrem Dasein und in ihren Veränderungen aus. Sie ist durchdrungen vom göttlichen Geist, und würde ohne ihn sich auflösen und in das Nichts zurücksinken, aus dem sie stammt. In diesem Sinne verteidigt Kant Leibniz' Lehre von der besten aller möglichen Welten (I 404 f. II 27—35, 42 f.). Aus diesem metaphysischen Gedanken quillt ihm die Erhebung der Seele, mit der er das Weltall anschaut, um in der sinnlichen Welt die übersinnliche zu ergreifen.

Die Lehre von der Seele und die hier gewonnene Möglichkeit eines Aufstieges zum Uebersinnlichen ist auch schon in allen wesentlichen Bestandteilen vorhanden. Allerdings besitzen wir für dieses Gebiet keine so umfassende Darstellung wie für die Naturlehre; die einzelnen hier wirksamen Antriebe haben sich noch nicht recht zu einer Einheit verbunden, sondern stehen mehr selbständig nebeneinander. Oder besser gesagt: die Einheit ist mehr nur noch gefühlsmäßig vorhanden und noch nicht zur klaren Einsicht erhoben. Um so deutlicher lassen sich die Quellen unterscheiden, aus denen Kant hier seine Anregungen schöpft.

Ich unterscheide drei Gedankengänge. Zunächst ist der Gedanke der Seele als Mikrokosmus, wie ihn Leibniz in seinem Monadenbegriff begründet hatte, nicht verloren. So sehr Kant die Erfahrung als den Beginn der Erkenntnis betont, so bleibt er deshalb doch dem leibnizschen Gedanken treu, daß metaphysisch betrachtet die Erkenntnis nicht in einer Aufnahme äußerer Eindrücke, sondern in der Entfaltung der der Seele eingeprägten Begriffe bestehe. Die unendliche Vorstellung des gesamten Universums ist der Seele innerlich immer gegenwärtig, und der Fortschritt der Erkenntnis besteht nur darin, daß die Seele ihre Aufmerksamkeit nach verschiedenen Seiten wendet und dadurch bisher Dunkles sich zur Klarheit bringt. Ihre wachsende Erkenntnis dehnt also den Umfang der Realität nicht aus, der Stoff ihrer Vorstellungen, der aus der Verbindung mit dem Universum hervorgeht, bleibt immer derselbe, nur das Formale derselben wird mit der fortschreitenden Klarheit geändert (I 408). Leibniz' Gedanke des ursprünglich der Seele ein-

Digitized by Google

wohnenden Wissens, das sich in der fortschreitenden Erkenntnis nur entfaltet, gehört so zu den ursprünglichsten Bestandteilen des kantischen Denkgebäudes. Allerdings macht nun bei dem Verlust des Monadenbegriffs die Frage nach der Beziehung der Vorstellung zur dinglichen Wirklichkeit ziemliche Schwierigkeiten. Kant lehnt die prästabilierte Harmonie ab, und beruft sich sogar auf Crusius für die Ansicht, daß die Seele in einer beständigen wechselseitigen Verbindung mit ihrer körperlichen Substanz stehe (I 411 f.). Einen Ausgleich dieser widerstreitenden Ansichten findet Kant in seinem Gedanken der Verbindung aller Dinge in Gott. Durch Gott ist auch Körper und Seele miteinander verbunden, aber nicht im Sinne der Gelegenheitsursachen Malebranches, sondern im Sinne einer allgemeinen Harmonie der Dinge (I 415). Indem Kant so in dem damaligen Streite um die prästabilierte Harmonie oder den physischen Einfluß eine Mittelstellung sucht, kommt er dem wahren Sinne von Leibniz' Lehre vielleicht näher, als er selber ahnt.

Viel stärker als auf theoretischem ist auf moralischem Gebiete der Gedanke der Selbständigkeit der Seele bereits ergriffen. Hier wirkt die römische Geisteswelt, die schon so früh einen tiefen Eindruck auf das jugendliche Gemüt Kants gemacht hatte. Der stoische Moralismus, der Gedanke der inneren Freiheit und Selbständigkeit der Vernunft, die aber nicht eine Freiheit der Willkür, sondern eine ihrem eigenen Gesetz gehorsame bedeutet, ist von frühe an in ihm lebendig. Einen deutlichen Ausdruck dieser Gedankenrichtung haben wir in dem Sendschreiben an Frau von Funk, das unter die Werke aufgenommen wurde (II 37—44): Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Joh. Friedr. von Funk (1760). In schönen, aus dem Innern des Herzens kommenden Worten gibt Kant hier dem Gefühl der Erhabenheit über die Wechselfälle des irdischen Lebens Ausdruck. Der Nichtigkeit der Welt in dem Getümmel ihrer Geschäfte und Zerstreuungen wird die heitere Gemütsruhe der in sich gefaßten Seele gegenübergestellt, der keine Zufälle unerwartet begegnen. Die ernsteste Mahnung zu solch tieferer Lebensbetrachtung bildet der Tod, zumal wenn er unerwartet den Faden des Lebens zerreißt, und der Widerspruch zwischen den Plänen des Menschen und den Wegen, die ihn ein unerbittliches Schicksal führt, besonders grell hervortritt. „Unter diesen Betrachtungen richtet der Weise (aber wie selten findet sich ein solcher!) die Aufmerksamkeit vornehmlich auf seine große Bestimmung jenseit dem Grabe. Er verliert die Verbindlichkeit nicht aus den Augen, die ihm der

Digitized by Google

Posten auferlegt, auf welchen ihn hier die Vorsehung gesetzt hat. Vernünftig in seinen Entwürfen, aber ohne Eigensinn, zuversichtlich auf die Erfüllung seiner Hoffnung, aber ohne Ungeduld, bescheiden in Wünschen, ohne vorzuschreiben, vertrauend, ohne zu pochen, ist er eifrig in Leistung seiner Pflichten, aber bereit mit einer christlichen Resignation sich in den Befehl des Höchsten zu ergeben, wenn es ihm gefällt, mitten unter allen diesen Bestrebungen ihn von der Bühne abzurufen, worauf er gestellt war" (II 42). Trotz der christlichen Färbung ist in Gedanke und Ausdrucksweise das Vorbild der römischen Moralphilosophie nicht zu verkennen.

In diesem christlichen Stoizismus traten zwei Gedanken bestimmend heraus: der Gedanke der Freiheit und der Gedanke der Unsterblichkeit. In die Erörterung der Willensfreiheit zwischen den Wolffianern und ihrem Gegner Crusius greift Kant in seiner Habilitationsschrift mit Entschiedenheit ein. Das Einzelne seiner Begründungen werden wir erst im folgenden Kapitel zu betrachten haben. Der allgemeine Standpunkt aber, wie er ihn besonders in dem eingeschobenen Gespräch zwischen Cajus und Titius darlegt, kümmert uns schon hier. In der Ueberzeugung von der Notwendigkeit, die moralische Freiheit des Willens anzunehmen, treffen sich beide Unterredner. Aber dazu bedarf es nicht, wie Wolffs Gegner gemeint hatten, und Cajus hier vertritt, einer Aufhebung des Satzes vom Grunde. Man darf die Freiheit nur nicht als eine solche der Willkür fassen, wie Crusius das tat, wonach der Mensch in jedem Augenblick fähig wäre, sich so oder anders zu entscheiden. Nicht die Grundlosigkeit unterscheidet die sittlichen von den physischen Vorgängen, sondern die Art, wie ihre Gewißheit durch ihre Gründe bestimmt ist; frei ist die Handlung, deren Beweggründe allein in dem vernünftigen Willen liegen (I 400). Die Freiwilligkeit einer Handlung liegt demnach darin, daß sie aus einem inneren Prinzip hervorgeht, und wenn dieses nach der Vorstellung des Besten bestimmt ist, so nennen wir sie Freiheit. Je sicherer der Mensch diesem Gesetze gehorcht, umso freier ist er (I 402). Der Begriff der Freiheit muß den der Vernunft in sich schließen; dann bedeutet frei handeln, seinem inneren Streben nach mit Bewußtsein handeln. Die Indifferenz des Gleichgewichts des Willens bedeutet gar keine wahre Freiheit (vgl. II 33 f.). Mit dieser richtig verstandenen Freiheit, der Freiheit des sich selbst bestimmenden vernünftigen Strebens, verträgt sich sowohl der Satz des Grundes wie Gottes Güte und Heiligkeit (I 403 f.).

Digitized by Google

Durch diese Freiheit der Selbstbestimmung erhebt sich der Mensch innerlich über das schicksalbestimmte Getriebe der Welt und richtet sein Denken, wie es in den Gedanken beim Ableben des Herrn von Funk heißt, „auf seine große Bestimmung jenseit dem Grabe". Alle bisher angesponnenen Gedanken, auch die der Naturlehre, laufen schließlich in dem für den Menschen höchsten zusammen: daß seine Bestimmung sich nicht im Irdischen erschöpft, sondern ihn einem höheren Zusammenhang in einer übersinnlichen Welt einreiht. Wir sahen, wie Kant gegen jene teleologische Betrachtung sich wandte, die alle Veranstaltungen der Natur nur auf die nächsten Zwecke des Menschen bezieht. So zweckmäßig die Natur im ganzen gestaltet ist, so muß der Mensch angesichts ihrer Unendlichkeit sich doch bescheiden und zu der Einsicht gelangen, daß er in seiner beschränkten sinnlichen Natur nicht ihr letzter Zweck ist. Furchtbare Naturereignisse, wie das Erdbeben von Lissabon, mahnen eindringlich, daß der Mensch in dem natürlichen Lauf der Dinge nicht die Erfüllung seiner Zwecke erwarten kann, aber sie lenken eben dadurch seinen Sinn auf seine höhere, über die Natur erhabene Bestimmung. „Die Betrachtung solcher schrecklichen Zufälle ist lehrreich. Sie demüthigt den Menschen dadurch, daß sie ihn sehen läßt, er habe kein Recht, oder zum wenigsten, er habe es verloren, von den Naturgesetzen, die Gott angeordnet hat, lauter bequemliche Folgen zu erwarten, und er lernt vielleicht auch auf diese Weise einsehen: daß dieser Tummelplatz seiner Begierden billig nicht das Ziel aller seiner Absichten enthalten sollte" (I 431). In solcher Betrachtung findet der Mensch dann völlige Uebereinstimmung seiner theoretischen Einsichten und seiner praktischen Wünsche. Allerdings nicht der sinnliche Mensch, wohl aber der moralische kann als Zweck aller dieser Naturveranstaltungen betrachtet werden, indem sie ihn an seine höhere Bestimmung erinnern. „So ist der Mensch im Dunkeln, wenn er die Absichten errathen will, die Gott in der Regierung der Welt vor Augen hat. Allein wir sind in keiner Ungewißheit, wenn es auf die Anwendung ankommt, wie wir diese Wege der Vorsehung dem Zweck derselben gemäß gebrauchen sollen. Der Mensch ist nicht geboren, um auf dieser Schaubühne der Eitelkeit ewige Hütten zu erbauen, weil sein ganzes Leben ein weit edleres Ziel hat. Wie schön stimmen dazu nicht alle die Verheerungen, die der Unbestand der Welt selbst in denjenigen Dingen blicken läßt, die uns die größte und wichtigste zu sein scheinen, um uns zu erinnern: daß die Güter

Digitized by Google

der Erden unserm Triebe zur Glückseligkeit keine Genugtuung verschaffen können!" (I 460). Darum erhebt die Unendlichkeit der Welt die Seele, daß sie sich selbst mit Ehrfurcht betrachtet, wenn sie bedenkt, daß sie selbst alle diese Veränderungen überdauern soll (I 321). In einer phantastischen Spekulation sucht Kant den Gedanken der Fortdauer der Seele mit dem Leben auf den verschiedenen Gestirnen in Verbindung zu bringen, indem er im Anschluß an die Vorstellungen von der Seelenwanderung bei den antiken Kosmologen der Seele ein fortschreitend edleres Leben auf den von der Sonne immer entfernteren Planeten verspricht (I 351—368).

Die Schlußsätze der Naturgeschichte des Himmels geben dem ganzen Gehalt dieser Weltansicht einen bezeichnenden stimmungsmäßigen Ausdruck: „In der That wenn man mit solchen Betrachtungen und mit den vorhergehenden sein Gemüth erfüllt hat: so giebt der Anblick eines bestirnten Himmels bei einer heiteren Nacht eine Art des Vergnügens, welches nur edle Seelen empfinden. Bei der allgemeinen Stille der Natur und der Ruhe der Sinne redet das verborgene Erkenntnisvermögen des unsterblichen Geistes eine unnennbare Sprache und gibt unausgewickelte Begriffe, die sich wohl empfinden, aber nicht beschreiben lassen. Wenn es unter den denkenden Geschöpfen dieses Planeten niederträchtige Wesen giebt, die ungeachtet aller Reizungen, womit ein so großer Gegenstand sie anlocken kann, dennoch im Stande sind, sich fest an die Dienstbarkeit der Eitelkeit zu heften: wie unglücklich ist diese Kugel, daß sie so elende Geschöpfe hat erziehen können! Wie glücklich aber ist sie andererseits, da ihr unter den aller annehmungswürdigsten Bedingungen ein Weg eröffnet ist, zu einer Glückseligkeit und Hoheit zu gelangen, welche unendlich weit über die Vorzüge erhaben ist, die die allervortheilhafteste Einrichtung der Natur in allen Weltkörpern erreichen kann!" (I 367 f.).

„Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir": die beiden Angeln, um welche die kantische Weltanschauung sich dreht, sie sind hier noch nicht nach ihrer vollen begrifflichen Bedeutung und in der Tiefe ihrer Beziehungen, wohl aber schon mit dem gleichen Gefühle der Ehrfurcht und Begeisterung erfaßt, die ihnen ihre Bedeutung für die kantische Weltanschauung verschaffte. Ihrem wesentlichen Gehalt nach ist diese Weltanschauung somit in den Schriften des jungen Privatdozenten vorhanden. Wie er sie zu begründen und ihr damit die dauerhafte Form aufzuprägen versuchte, wollen wir nunmehr betrachten.

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Die unvollkommenen Versuche der Begründung.

1. Erster Versuch 1755/56.

So deutlich Kant bereits in seinen ersten Schriften der Inhalt seiner Weltanschauung vor dem Bewußtsein steht, so schwankend und wenig zielbewußt sind zunächst seine Bestrebungen, diesen Inhalt zu begründen. Die Aufgabe hat er wohl erfaßt, und auch der allgemeine Standpunkt, von dem aus er die Begründung unternehmen soll, steht ihm fest. Welche Mittel aber zur Lösung der Aufgabe anzuwenden sind, ist ihm noch ziemlich dunkel. Er ergreift einfach die ihm zunächst von der Philosophie der Zeit gebotenen und bedient sich ihrer noch ohne festeren eigenen Zugriff.

Als solches Mittel steht zunächst die große Schulüberlieferung des wolffischen Dogmatismus zur Verfügung, dann die erkenntnistheoretischen Gedanken von Crusius und endlich die methodischen Einsichten, die sich aus Newtons „Erfahrungsphilosophie" ergaben und zum Teil auch von ihm und seinem Herausgeber Cotes ausdrücklich entwickelt waren. Dabei haben diese von der Zeit gebotenen Mittel für Kant aber eine sehr verschiedene Bedeutung. Der Boden, auf dem er steht, liegt — darüber kann ein ernstlicher Zweifel nicht bestehen — innerhalb des Bereiches der wolffischen Schulphilosophie, nicht der strengen, aber wohl der eklektisch aufgelockerten[1]). Von seinen ersten Semestern an liest er Metaphysik nach Baumgartens, manchmal auch Baumeisters Lehrbuch, Logik nach Meier, bald auch Ethik nach Baumgarten, lauter Werke aus der wolffischen Schule. Was insbesondere die Metaphysik betrifft, so erblickt er in Baumgartens Lehrbuch eine im wesentlichen ausreichende Darstellung, die nur einiger Erläuterungen bedürfe, um völlig zu genügen. Er kündigt diese Vorlesung für das Sommersemester 1756 mit den Worten an: „Ich werde die Metaphysik

[1]) 1758 verwahrt er sich dagegen, einem bestimmten Schulkreis zugerechnet zu werden, in dem bekannten Wort von der „Zwangmühle des Wolffischen oder eines andern berühmten Lehrgebäudes" (II 15).

Digitized by Google

über das Handbuch des Herrn Prof. Baumgarten vortragen. Die Schwierigkeiten der Dunkelheit, die dieses nützlichste und gründlichste unter allen Handbüchern seiner Art zu umgeben scheinen, werden, wo ich mich nicht zu sehr schmeichle, durch die Sorgfalt des Vortrags und ausführliche schriftliche Erläuterungen gehoben werden" (I 503). Baumgartens Metaphysica waren von den vierziger bis sechziger Jahren ein sehr beliebtes Lehrbuch. Sie hatten damals seit ihrem ersten Erscheinen im Jahre 1739 bereits eine ganze Reihe von Auflagen erlebt, denen bis zum Ende der siebziger Jahre noch neue folgten. Nach dem Tode des Verfassers wurde es von Meier auch deutsch herausgegeben (1766, 1783 von Eberhard erneuert). Kant ist ihm bis zum Ende seiner Lehrtätigkeit treu geblieben.

Die leibniz-wolffische Philosophie ist so der Boden, auf dem das gesamte Denken Kants sich erhebt. Das galt, wie wir sahen, von dem Inhalt von Kants Metaphysik; es gilt aber mindestens ebenso sehr von den Versuchen, diesem Inhalt eine begründete Form zu geben. Aber zu dieser allgemeinsten geschichtlichen Voraussetzung kommen nun zwei weitere, die gleichfalls von ziemlicher Bedeutung sind, aber in verschiedener Weise wirkten: Newtons Erfahrungsphilosophie und Crusius' Erkenntnislehre. Newton ist in nicht unerheblichem Umfange bestimmend für die inhaltliche Ausgestaltung von Kants Weltanschauung. Methodisch bot er ihm zunächst nur vereinzelte Anregungen, die mit dem geschlossenen logischen Aufbau der wolffischen Schulphilosophie keinen Verglich zuließen. In der Hauptsache mußte es Kant daher hinsichtlich dieser Erfahrungsphilosophie nur als seine Aufgabe ansehen, sie in die wolffische Schulphilosophie gewissermaßen hineinzubauen, die Ergebnisse jener in den Begründungszusammenhang dieser einzureihen. Crusius' Anregung dagegen betrifft ganz wesentlich die Begründung und kaum den Inhalt der Metaphysik. Kant scheint in dieser Zeit in der Hauptsache nur Crusius' Abhandlung über Gebrauch und Grenzen des Satzes vom bestimmenden Grunde gekannt zu haben. Die hier erhobenen Einwände gegen Wolff zurückzuweisen oder ihnen im Rahmen der doch im ganzen behaupteten wolffischen Lehre Rechnung zu tragen, ist Kants Bestreben.

So ist es eine doppelte Aufgabe, die sich Kant bei diesem ersten Versuch einer Begründung seiner Metaphysik gegenübersieht. Es gilt die Ergebnisse von Newtons Naturlehre in den Zusammenhang der deutschen Schulphilosophie einzureihen, und es gilt diese

Digitized by Google

Schulphilosophie gegenüber den Einwänden von Crusius, wenn auch vielleicht in etwas geänderter Gestalt, zu behaupten. Die erste Aufgabe betraf hauptsächlich den Inhalt der Weltanschauung, für ihre Begründung handelte es sich hierbei nur um einzelne Fragen. Die Auseinandersetzung mit Crusius dagegen betrifft hauptsächlich die Begründung. Wir wollen sie deshalb hier vorausnehmen, zumal auch die ihr gewidmete Schrift zeitlich vorausgeht. Der Auseinandersetzung mit Crusius ist besonders die Nova dilucidatio (1755) gewidmet, dem Versuch, Newtons Lehre mit der deutschen Schulmetaphysik zu vereinigen, besonders die Monadologia physica (1756). Es ist deutlich, daß Kant mit diesen zum Zwecke seiner Habilitation geschriebenen Schriften sich die Grundlage für die eigene Metaphysik schaffen wollte.

Die Schrift Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio gehört ganz in den Umkreis der von Crusius entfesselten Erörterungen über die Grundprinzipien der Metaphysik; der Leipziger Denker wird beständig in Ausdrücken höchster Ehrerbietung angeführt. Das Ansehen des Satzes vom Grunde, nach Wolff das Hauptprinzip jeder metaphysischen Erkenntnis, ist durch Crusius schwer erschüttert. Dadurch war diese ganze Frage in Fluß gekommen. Welche Prinzipien in der Metaphysik anzunehmen und wie weit ihre Geltung reiche, war zu prüfen. Dieser Prüfung dient, wenn man so will, das gesamte Lebenswerk Kants. Einen ersten, noch recht unvollkommenen Versuch macht er in dieser Schrift [1]).

Der allgemeine Standpunkt ist deutlich. Es ist eine Verteidigung der leibniz-wolffischen Prinzipien gegenüber Crusius, dabei werden Crusius aber einerseits mancherlei Zugeständnisse gemacht, und andrerseits wahrt sich Kant soweit seine Unabhängigkeit, daß er auch jene Prinzipien selbständig zu begründen und durch andere zu ergänzen unternimmt.

Wenig wichtig sind die Erörterungen über den Satz des Widerspruchs, den er auf den der Identität zurückführen will, während er diesem letzteren eine doppelte Form, für die bejahenden und für die verneinenden Wahrheiten, gibt (I 388—391). Schon Leibniz hatte den Satz der Identität als die Voraussetzung des Satzes vom Widerspruch erfaßt. Und Kant zieht daraus die gleiche Folgerung wie Leibniz, daß nämlich alle Urteile schließlich auf eine identische

[1]) Vgl. über sie besonders E. Adickes, Kant-Studien 1895 S. 52 ff.

Digitized by Google

Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat zurückführen. Er gibt dem Gedanken die gleiche religiöse Wendung wie sein großer Vorgänger. Gott sieht in unmittelbarer Anschauung alle Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung, und nur unser beschränkter Verstand bedarf der Beweisführung durch Zergliederung (391).

Der wichtigste Teil ist der zweite, in dem Kant den Satz vom Grunde behandelt. Er übernimmt von Crusius die Bezeichnung des bestimmenden Grundes (rationis determinantis) und hebt unter den zahlreichen Unterscheidungen, die Crusius innerhalb dieses Satzes gemacht hatte, die wichtigste, zwischen Grund des Seins und Grund des Erkennens, allein heraus. Jene ist der vorausgehende, dieser der nachfolgende bestimmende Grund[1]). Soweit folgt er Crusius, ja er geht in der scharfen Heraushebung gerade dieser beiden Prinzipien und ihrer Gegenüberstellung über ihn hinaus. Er stellt sie als Grund der Wahrheit und Grund der Wirklichkeit einander gegenüber (ratio veritatis et existentiae I 396). Der Grund der Wahrheit gilt für alle logischen Sätze, weil ihre Wahrheit darauf beruht, daß das Gegenteil des zugehörigen Prädikats ausgeschlossen ist, für diese Ausschließung aber ein Grund vonnöten ist (prop. V; I 393 f.) Der Grund der Wirklichkeit gilt für alle zufälligen Dinge, denn diese müssen durch einen vorausgehenden Grund in ihrem Dasein bestimmt sein, sonst wären sie notwendig (prop. VIII, I 396 f.). Dagegen gilt von der notwendigen Wirklichkeit nur der nachfolgende Grund der Erkenntnis, durch welchen ihr Gegenteil als undenkbar erkannt wird; einen vorausgehenden Grund hat sie nicht. Und man darf auch nicht sagen, daß sie diesen Grund in sich selber trage, denn dann wäre sie die Ursache ihrer selbst, was sich selbst widerspricht. Von ihr kann man also nur die einfache Existenz aussagen (prop. VI; I 394). Daß dieses letzte, notwendige Dasein Gott als der Grund aller möglichen Dinge ist (prop. VII; I 395 f.), sahen wir schon im vorigen Kapitel.

So hat auch für Kant, wie für Crusius der Satz vom Grunde seine bestimmte Schranke. Er darf nicht in so allgemeinem Sinne genommen werden, daß er die Gesamtheit aller möglichen Dinge unter sich befaßte[2]). Als Erkenntnisprinzip allerdings umfaßt er alle wahren Sätze, denn sie sind ihrem Wesen nach analytisch und es muß nur die Zugehörigkeit des Prädikats zum Subjekt durch einen

[1]) Ratio distinguitur in antecedenter et in consequenter determinantem I 391 f.

[2]) prop. VIII coroll. hinc non adeo generali sensu principium admittendum esse, ut omnium possibilium universitatem imperio suo complectatur I 396.

Digitized by Google

Grund bestimmt sein [1]). Hier ist der bestimmende Grund nicht nur Kennzeichen der Wahrheit, sondern auch ihre Quelle, ohne die man viel Mögliches, aber nichts Wahres finden kann [2]). Als Seinsprinzip dagegen gilt er nur von den zufälligen Wahrheiten. Bei ihnen findet — möchte man in der Sprache des späteren Kritizismus sagen — eine Synthesis statt, indem das zufällige Dasein nur durch Verknüpfung mit einem vorausgehenden Grunde zustande kommt. Dagegen ist das notwendige Dasein, das allein Gott ist, von diesem Gesetze befreit [3]) und nur in seinen Handlungen von ihm bestimmt, denn die Wahl des Besten ist der bestimmende Grund derselben (I 400).

Crusius hatte den Satz vom Grunde an dem freien Willen seine Schranke finden lassen. Dies ist für Kant nicht annehmbar, weil er Grundlosigkeit hier nur noch als Regellosigkeit verstehen konnte, und daß auch dem Sittlichen eine Regel und ein Gesetz innewohnt, zu den Voraussetzungen seiner Weltanschauung gehört. Die Freiheit als Willkür kann er nicht annehmen. Hier ist demnach der Punkt, wo sich sein und Crusius' Weg trennen. Die Geltung des Satzes vom Grunde auch für das Gebiet des sittlichen Handelns zu verteidigen, ohne damit den Fatalismus einzuführen, ja nachzuweisen, daß mit seiner Geltung das Sittliche selbst aufgehoben würde, ist er besonders bemüht (I 398—406).

So stehen sinnliche und übersinnliche Welt noch beide unter der Herrschaft des Satzes vom Grunde, und nur Gott in seinem Dasein selbst, als dem notwendigen Grunde alles Möglichen, ist von ihm ausgenommen. Ihm kommt daher auch allein eine ursprüngliche Schöpferkraft zu, während auf natürlichem Wege die Realität in der Welt weder vermehrt noch vermindert wird (prop. X; I 406—408). So hat der spätere Gedanke des Kritizismus, daß die Kategorien sich nicht auf das Uebersinnliche erstrecken, nur noch für das absolute Dasein selbst als dem letzten Grunde aller anderen Gründe Geltung. Daß das Dasein jeder logischen Bestimmung vorausgehen müsse, bleibt eine für Kant immer gültige Ueberzeugung, die bald von besonderer Wichtigkeit werden sollte.

Der Satz des Widerspruchs als das formale und der Satz des

[1]) Daß nach Kant hier alle Urteile analytisch sind, zeigt Adickes a. a. O. S. 57 f.

[2]) Et quoniam omnis veritas determinatione praedicati in subiecto efficitur, ratio determinans veritatis non modo criterium, sed et fons est, a quo si discesseris, possibilia quidem quam plurima, nihil omnino veri reperiretur (I 392).

[3]) E demonstratis itaque liquet nonnisi contingentium existentiam rationis determinantis firmamento egere, unicum absolute necessarium hac lege exemptum esse (I 396).

Digitized by Google

bestimmenden Grundes als das inhaltliche Prinzip genügen Kant zunächst zur allgemeinen Begründung der Erkenntnis. Indem er in dem Begriff des Grundes Ursache und Zweck umgesondert läßt, die Crusius bereits geschieden hatte, kann ihm der Satz des Grundes als Prinzip sowohl der mechanischen Erkenntnis der Naturwissenschaft wie der teleologischen der Metaphysik gelten. Wir erinnern uns, daß Crusius diesen Grundsatz durch bestimmtere, die Sätze des Nichtzutrennenden und Nichtzuverbindenden, hatte ersetzen wollen (S. 72 f.). Auch in diesem Bestreben, weniger allgemeine Erkenntnisprinzipien aufzustellen, folgt Kant dem Kritiker der wolffischen Lehre; aber wenn dieser dabei den Grundgedanken des Dogmatismus, sogar in besonderer Schärfe, zum Ausdruck gebracht hatte, so besitzt Kant in Newtons Wissenschaft einen ganz anderen Inhalt, dessen Erkenntnisprinzipien herauszustellen weit mehr lohnt. Es kann wohl kein Zweifel darüber bestehen, daß Kant mit den beiden Grundsätzen, die er im dritten Abschnitt aus dem Satz vom Grunde entwickelt, die Erkenntnisbedingungen der mechanischen Naturlehre noch genauer umschreiben, zugleich aber das mechanische Weltbild in den Zusammenhang einer teleologischen Metaphysik einreihen will.

Dem dient das Prinzip der Sukzession, nach dem nur die Verbindung eine Veränderung in den Substanzen ermöglicht, indem ihre gegenseitige Abhängigkeit die wechselseitige Veränderung ihres Zustandes bestimmt (I 410). Die Welt bildet also einen großen wechselseitigen Zusammenhang und besteht nicht aus selbständigen Substanzen, die keinen Veränderungen unterliegen könnten. Sowohl für die Lehre von den Dingen wie für die Lehre von der Seele hat das seine Bedeutung. Die Körper bilden einen Bewegungszusammenhang, der sich nur als Ganzes in seinen wechselseitigen Beziehungen ändert, und ein inneres Prinzip der Veränderung, gibt es nicht (I 411). Es ist Newtons Naturlehre, die hier gegenüber der Wolffs gerechtfertigt wird. Und für die Seele ergibt sich ihre durchgängige Beziehung auf den Körper, ja das wirkliche Dasein der Körper außerhalb der Seele glaubt Kant damit gegenüber den „Idealisten" erwiesen (I 411 f.). Endlich ergibt sich aus dem Satze auch die Unveränderlichkeit Gottes als der unabhängigen Substanz (I 412). In der Neigung zu einer realistischen Fassung des Verhältnisses von Körper und Seele scheint Kant hier Crusius sehr nahe zu kommen, auf den er sich auch ausdrücklich beruft. Aber durch die Ausführungen zu seinem letzten Prinzip entfernt er sich wieder deutlich von diesem.

Digitized by Google

Denn das Prinzip der Koexistenz verlegt den Grund der Gemeinschaft der endlichen Substanzen in den gemeinsamen Urgrund ihrer Existenz, den göttlichen Verstand (I 412 f.). Gott hat nicht nur ihr Dasein, sondern auch ihre Beziehungen festgestellt, denn aus dem Dasein der einen würde niemals eine Verbindung mit den andern sich ergeben, da endliche Substanzen nicht die Ursachen anderer Substanzen sind. Es ist der Gedanke der Begründung des mechanischen Zusammenhangs der Dinge in einem geistigen, also teleologisch zu verstehenden Prinzip, der hier als Grundsatz ausgesprochen wird. Wenn das erste der beiden aus dem Satz des Grundes folgenden Prinzipien vor allem den Kausalzusammenhang der Wirklichkeit begründen sollte, so dies zweite die Einreihung der kausalen Welterklärung der Wissenschaft in den teleologischen Zusammenhang der Metaphysik. Insbesondere muß Kant wie den Anhängern Newtons die Fernwirkung der Gravitation, dieses ursprünglichsten Naturgesetzes, als Beweis für die Erhaltung des Zusammenhangs der Dinge durch die unmittelbare Wirksamkeit Gottes gelten (I 415).

Wenn aber so die Voraussetzungen der mechanischen Naturlehre auf Prinzipien zurückweisen, die aus der Metaphysik stammen, so müssen beide Betrachtungsweisen miteinander übereinstimmen. Dem scheinen die entgegengesetzten Annahmen, welche beide über die unendliche Teilbarkeit des Raumes, die Existenz des leeren Raumes und der Fernkräfte machen, zu widersprechen (I 475 f.). Dieser Widerspruch kann kein endgültiger sein; ihn aufzulösen, schreibt Kant seine zweite Dissertation: Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I continet Monadologiam physicam (1756). Hier handelt es sich also um den Versuch, Newtons Lehre in den Gedankenzusammenhang der deutschen Schulphilosophie einzureihen, besonders insofern einzelne Voraussetzungen und Annahmen hier und dort bisher verschieden gefaßt wurden. Wenn die Schrift daher für die Begründung der Metaphysik von geringerer Bedeutung ist als die vorangehende, so ist sie doch wichtig genug, weil die Frage der Antinomien in diesem Versuch, widerstreitende Lehren auszugleichen, zum ersten Male vor Kants Geiste aufsteigt.

Die Fragen nach der unendlichen Teilbarkeit des Raumes und dem Dasein eines leeren Raumes sind am wichtigsten. Kant schlichtet die hier zwischen Metaphysik und geometrischer Naturlehre sich ergebende Antinomie — nicht ganz unähnlich seinem späteren Ver-

Digitized by Google

fahren — indem er von den metaphysischen Substanzen den Raum als bloßes Phänomen ihrer äußeren Beziehungen unterscheidet (prop. IV u. V Scholien, I 479, 480). So kann die Einfachheit der Substanzen oder Monaden mit der unendlichen Teilbarkeit des Raumes zusammen bestehen (prop. I—IV; I 477—479). Entlehnt Kant den Gedanken der Phänomenalität des Raumes von Leibniz, so hält er andererseits natürlich an Newtons Fernkraft fest. Indem er die Anziehungskraft durch die Zurückstoßungskraft ergänzt, leitet er aus ihnen die Raumerfüllung der Körper trotz ihrer Einfachheit (prop. V—VII; I 480—482), ihre Undurchdringlichkeit (prop. VIII bis IX; I 482 f.), ihr Volumen (prop. X; I 483—485), ihre verschiedene Dichtigkeit (prop. XI—XII; I 485 f.) und Elastizität (prop. XIII; I 486 f.) her. Die Annahme eines leeren Raumes erweist sich dabei als überflüssig (prop. XI coroll. II S. 485, prop. XIII S. 486 f.).

Bemerkenswert ist schließlich noch, daß das Gesetz der Kontinuität, an dessen Leitfaden Kant früher gestand, seine Schätzung der lebendigen Kräfte angestellt zu haben, ganz zurückgetreten ist. In der kleinen Schrift über den Neuen Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe (1758) wird es in seiner physischen Anwendung sogar ausdrücklich abgelehnt (II 21—23). Im logischen Sinne allerdings wird es als „eine sehr schöne und richtige Regel zum Urtheilen bezeichnet" (II 21 f.), und Kant behält sich vor, „diese logische Regel der Kontinuität ein andermal ausführlich zu erläutern und in ihr gehöriges Licht zu setzen" (ebd. Anmerkung), eine Absicht, die, wie andere Pläne dieser Zeit, unausgeführt blieb.

2. Erneuter Versuch 1762/63.

Nach diesem ersten Versuch verstummt der Philosoph Kant auf mehrere Jahre. Die Arbeit an seinen Vorlesungen nimmt seine ganze Kraft in Anspruch (XIII 11) und läßt nur Zeit für einzelne Schriftchen aus dem Gebiete der Naturwissenschaft. Von Beginn des Jahres 1758 bis zum Jahre 1762 war Preußen von den Russen besetzt und damit wohl noch mehr als sonst von dem geistigen Leben des übrigen Deutschland abgetrennt. Kant spielt eine Rolle in dem gesellschaftlichen Leben der preußischen Hauptstadt; nach dem Urteil seiner Freunde scheint er seine Zeit zwischen der galanten und der akademischen Welt zu teilen (I 19). Mancherlei literarische Kenntnisse mögen ihm auf diesem Wege zugeflossen

Digitized by Google

sein. Auch die Bekanntschaft mit dem Vielleser Hamann, die wir seit dem Jahre 1759 verfolgen können, konnte hierzu dienen. Besonders die englischen Essayisten und die französischen Enzyklopädisten sind hier zu erwähnen (X 8f., 15, 26); sie beherrschen ja das aufgeklärte Denken der eleganten Modewelt. Aber eine tiefere Wirkung ihrer Gedanken auf Kant tritt nur allmählich hervor.

Die nächsten Antriebe zu einer Fortbildung seiner Gedanken gehen vielmehr zunächst von den uns schon bekannten Voraussetzungen seines Denkens aus. Der starke Anstoß, den Crusius der Metaphysik der Zeit gegeben hatte, wirkt fort und trägt erst jetzt bei Kant seine vollen Früchte. Das Jahr 1759 hatte Kant eine Auseinandersetzung mit den Crusianern, deren Schule jetzt auch in Königsberg ihren Vertreter hatte, über die Frage des Optimismus gebracht (XIII 11, X 23). Wenn sie auch für Kants Gedankenbildung selbst ziemlich nebensächlich war, so mag sie ihn doch veranlaßt haben, sich eingehender mit den Schriften des berühmten Schulhauptes zu beschäftigen. Denn während die Schriften um die Mitte der fünfziger Jahre in der Hauptsache nur Crusius' Abhandlung über Gebrauch und Grenzen des Satzes vom Grunde zu berücksichtigen scheinen[1]), widmet Kant jetzt seinen großen Lehrschriften eine ernstlichere Aufmerksamkeit. Unsere Philosophiegeschichte leidet daran, daß sie die Entwicklung der deutschen und ganz besonders der kantischen Philosophie immer lieber aus ausländischen, als aus heimischen Quellen ableitet, und so sucht man auch hier für den Fortschritt Kants im Beginn der sechziger Jahre beständig nach Einflüssen aus dem Auslande, obwohl diese nur langsam und mehr nebenher wirken, und man übersieht darüber den wichtigen Anstoß, den Kant in dieser Zeit von dem damals führenden deutschen Denker erhalten hat. Gewiß steht Kant in den folgenden Schriften Crusius selbständiger gegenüber als in seinen Anfängen und seine Urteile über ihn sind deshalb oft härter. Dies darf aber doch nicht darüber hinwegsehen lassen, daß er erst jetzt Crusius' Gedankengebäude als ganzes überschaut und sich mit ihm auseinandersetzt.

„Des Crusius Metaph. wage noch ein paar Tage zu behalten, alsdann denke meine eigene zu besitzen", so schreibt Kant im Juni

[1]) Soviel ich sehe, weist nur die Stelle I 412 auf Crusius' Metaphysik (§ 434), aber die Erinnerung ist so dunkel, daß Kant hier Crusius das gerade Gegenteil seiner wahren Meinung sagen läßt.

Digitized by Google

1760 an Borowski, eine für Kants Entwicklung noch kaum ausgenutzte Bemerkung (I 30). Kant hat offenbar erst jetzt Crusius' Hauptschrift ernstlicher und im Zusammenhang durchgearbeitet, und er ist bestrebt, in der Auseinandersetzung mit ihr sein eigenes Gedankengebäude sich zurecht zu zimmern. Diese Arbeit hat noch einige Zeit in Anspruch genommen; erst gegen Ende des Jahres 1762 tritt Kant wieder als philosophischer Schriftsteller hervor. Und die Schriften, die sich nun innerhalb Jahresfrist in rascher Folge drängen, sind erfüllt von Auseinandersetzungen mit Crusius. Auch dessen übrige große Schriften sind nunmehr in Kants Gesichtskreis eingetreten[1]). Der erneute Versuch, den Kant jetzt zur Begründung seiner Gedankenwelt unternimmt, muß ganz wesentlich auf diesen neuen, von Crusius ausgehenden Anstoß zurückgeführt werden. Die ganze Schwere der metaphysischen Aufgabe fällt ihm erst jetzt bei. Er spottet über die Oberflächlichkeit, mit der man die Weltweisheit leicht findet im Vergleich zur Mathematik. „Der Unterschied zeigt sich durch den Erfolg. Die philosophischen Erkenntnisse haben mehrenteils das Schicksal der Meinungen und sind wie die Meteore, deren Glanz nichts für ihre Dauer verspricht. Sie verschwinden, aber die Mathematik bleibt. Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden" (II 283).

So wächst allmählich ein neues Werk heran, das Hauptwerk dieser Jahre, neben dem die übrigen nur wie Ausführungen einzelner Gedanken erscheinen. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, eine Schrift, die Kant selbst als „die Folge eines langen Nachdenkens" bezeichnet, wenn die Ausarbeitung dann auch unter dem Drange anderer Beschäftigungen nicht genügend vollendet sei (II 66). Die Schrift, welche im Dezember 1762 erschien, mag im Herbst desselben Jahres abgeschlossen sein. Im Oktober schrieb Kant eine „Arbeit von einigen Stunden" (II 57) nieder, Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren. Dann machte er sich an die Beantwortung der von der Berliner Akademie gestellten Preisfrage und reichte im Dezember 1762 die „kurze und eilfertig abgefaßte Schrift" (II 308, vgl. X 39) Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral ein. Diese drei Schriften gehören zeitlich und sach-

[1]) Crusius Logik z. B. erwähnt II 54 f., seine Naturlehre II 169.

Digitized by Google

lich eng zusammen. Ihnen folgen dann im nächsten Jahre zwei weitere, die zum Teil schon über diesen Standpunkt hinausführen, der Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, der im Juni 1763 der Fakultät zur Zensur vorlag, und die Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, die im Oktober 1763 bei der Fakultät eingereicht wurden.

Irgend ein Wandel in dem Inhalt der kantischen Weltanschauung hat nicht stattgefunden. Den Grund der sinnlichen Welt in der übersinnlichen zu entdecken, bleibt das Hauptanliegen, dem die Gedanken der wichtigsten Schrift gelten. Das Ziel ist, die Methode der „Physikotheologie", also der teleologischen Weltdeutung, zu verbessern (II 116—137) und mit der mechanischen Welterklärung zu verbinden. Kant wiederholt seine in der Naturgeschichte des Himmels gegebene Kosmogonie (II 137—151). Und auch der leibnizsche Monadenbegriff für die Auffassung der Seele bleibt bewahrt (II 199 f.). Das Neue und Besondere der Schrift liegt nur darin, daß die Begründung für diesen Inhalt jetzt gesucht wird, nachdem Kant einen vollen Einblick in das ganze Gedankengebäude von Crusius getan hat.

Der schon in der Nova dilucidatio gegebene Gottesbeweis, daß die Möglichkeit das Dasein voraussetze und so die Möglichkeit aller Dinge eine erste notwendige Existenz, wird hier wiederholt und näher ausgeführt (II 77—92). Aber er erhält seine schärfere Prägung durch den Einfluß von Crusius' Realismus. Der realistische Gedanke, nach dem das Dasein aller begrifflichen Bestimmung vorausgeht und sich ihr deshalb entzieht, tritt hier in den Mittelpunkt. Dasein ist keine Bestimmung eines Dinges, sondern seine absolute Position; es wird daher von ihm nicht wie alle Prädikate nur beziehungsweise auf ein anderes Ding ausgesagt. In dem Dasein wird daher dem Dinge keine weitere Bestimmung über seine Möglichkeit hinaus zugeschrieben, wohl aber wird durch das Dasein mehr gesetzt als durch die bloße Möglichkeit, nämlich die absolute Position der Sache selbst (II 70—76). Wir erinnern uns, mit welcher Schärfe Crusius das Dasein von dem Wesen des Dinges und also seinen begrifflichen Bestimmungen unterschied (s. o. S. 73 f.). Er band das Dasein an die raum-zeitliche Bestimmung. Das Irgendwo und Irgendwann ist jedesmal sein Kennzeichen. Hier trennt sich Kants Weg von dem seinen. Er lehnt in einer Auseinandersetzung mit seinen Vorgängern, Wolff, Baumgarten und Crusius, ihrer aller

Digitized by Google

Lehren von dem Dasein ab (II 76 f.), und doch ist es deutlich, daß nur Crusius vor ihm den Versuch unternommen hat, zwischen Dasein und begrifflicher Bestimmung zu unterscheiden. Nur faßt Crusius das Dasein zu eng, indem er es auf die raum-zeitliche Wirklichkeit beschränkt; Raum und Zeit will Kant hier auch noch zu den begrifflichen Bestimmungen schlagen, um den reinen Begriff des Daseins auf sinnliche und übersinnliche Welt anwendbar zu machen.

Von dieser neuen Voraussetzung aus wird der Gottesbeweis, der Beweis, daß die sinnliche Welt in einer übersinnlichen begründet ist, um den es Kant eigentlich und zu allen Zeiten zu tun ist, sorgfältig erörtert. Er wird sowohl a priori aus dem bloßen Begriffe der Möglichkeit geführt (II 77—92), wie a posteriori aus dem Dasein der Dinge, ihrer Einheit und Ordnung (II 93—154). Diese Erörterungen sind bekannt genug und können daher hier übergangen werden.

Viel wichtiger ist, daß Kant sich durch den neuen realistischen Einschlag seines Gedankengewebes veranlaßt sieht, dessen Voraussetzungen erneut zu prüfen. Schon in der großen Schrift selbst macht er damit den Anfang, die folgenden kleineren Schriften führen diese Gedanken im Allgemeinen und im Einzelnen fort. Die realistische Voraussetzung eines ursprünglichen, aller begrifflichen Bestimmung vorausliegenden und ihr darum entzogenen Daseins muß zu einer neuen Auffassung des philosophischen Verfahrens führen, da dieses nun nicht mehr mit dem wolffischen Dogmatismus darauf ausgehen kann, den Gehalt der Wirklichkeit mittels der dem Denken einwohnenden Grundsätze auszuschöpfen. Dagegen verträgt sich diese Voraussetzung sehr wohl mit dem Verfahren der „Erfahrungsphilosophie“ eines Newton und überhaupt mit dem Verfahren der Naturwissenschaft. Das Verfahren dieser Wissenschaften steht ja überall unter der Voraussetzung des Daseins ihres Gegenstandes; diesen Gegenstand in seinen Bestimmungen zu erkennen, nicht aber sein Dasein selbst erst zu erweisen, sind sie bestrebt. Es ist auch das naturwissenschaftliche Denken in Kant gewesen, das ihn für Crusius' Realismus Verständnis finden ließ. Und so strebt er jetzt nach einer viel engeren Verknüpfung des metaphysischen und des naturwissenschaftlichen Denkens auch im Methodischen. Wenn von Crusius der Anstoß ausging, der Kant in diesen Jahren zu der neuen Fassung des metaphysischen Problems veranlaßte, so stützt er sich nun vor allem auf Newton und dessen Verfahren, um

Digitized by Google

das der neuen Problemstellung entsprechende philosophische Verfahren auszubilden. Auch hier ist es deutlich, daß ein eigentlicher Einfluß von der englischen Erkenntnistheorie nicht stattfindet: eine einzige, allerdings wichtige Ausnahme werden wir nachher finden. Was Kant an „empiristischen" Gedanken in dieser Zeit aufnimmt, leitet sich vielmehr so gut wie restlos aus Crusius' Realismus und Newtons Naturphilosophie her.

Es handelt sich vor allem um das Verhältnis zum mathematischen Verfahren. Beide, der philosophische Dogmatismus wie die Kosmologie, berufen sich darauf, aber in sehr verschiedener Weise. Jener will die mathematische Methode nachahmen, was sich bei der Verschiedenheit der Gegenstände als unmöglich erweist (II 276—283); diese dagegen wendet die Sätze der Mathematik wirklich auf ihre Gegenstände an und gelangt dadurch zu höchst fruchtbaren Einsichten (II 167—169). Dies ist der wahre Gebrauch, welcher in der Philosophie von der Mathematik zu machen ist; er hat bisher nur auf dem Gebiet der Naturlehre stattgefunden und soll nunmehr auf das Ganze der Philosophie und insbesondere auch auf die Metaphysik ausgedehnt werden. Denn „die ächte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte und die daselbst von so nutzbaren Folgen war" (II 286 vgl. 276). Die äußerliche Nachahmung des mathematischen Verfahrens führt in der Philosophie nur zu einem leeren Formalismus und logischen Spielereien, wie sie Kant in der Schrift über die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren bekämpft.

Wir haben Newtons Methode aus seinen eigenen Ausführungen und denen seines Herausgebers kennen gelernt. Sie wird jetzt das Vorbild für das kantische Philosophieren. Dies Verfahren vollzieht sich in zwei Schritten, die Kant als „sichere Erfahrungssätze" und „daraus gezogene unmittelbare Folgerungen" unterscheidet (II 276). Wie die Naturlehre aus sicheren Erfahrungen die Regeln aufsucht, nach denen gewisse Erscheinungen in der Natur vor sich gehen, um dann, unter Verzicht auf eine Einsicht in den Grund dieser Regeln selbst, die verwickelteren Naturbegebenheiten als nach diesen Regeln erfolgend aufzuweisen, so soll die Metaphysik von der inneren Erfahrung ausgehen, von dem unmittelbaren, augenscheinlichen Bewußtsein solcher Merkmale, die gewiß im Begriff einer bestimmten Beschaffenheit liegen, um daraus weitere Bestimmungen des Gegenstandes herzuleiten, dessen ganzes Wesen zu erkennen

Digitized by Google

allerdings auch ihr versagt bleibt (II 286). Die begriffliche Definition ist in der Philosophie also nicht wie in der Mathematik Ausgangspunkt. Die Mathematik kann von ihr ausgehen, weil sie die Gegenstände ihrer Definitionen selbst erzeugt und deshalb gewiß ist, daß die Definition deren Wesen völlig umspannt. Sie kann daher von solchen zugrunde gelegten Definitionen aus synthetisch fortschreiten. Ganz anders die Metaphysik, deren Gegenstand die Wirklichkeit ist. Diese ist einmal viel zu verwickelt, um sich in solche einfachste Definitionen aufzulösen, und trägt ferner in ihrem Dasein einen Kern, der, wie wir sahen, sich überhaupt der begrifflichen Bestimmung entzieht. Die Philosophie braucht ihren Gegenstand nicht erst zu erzeugen, sondern er ist ihr gegeben, nämlich in der Erfahrung, aber nur noch verworren; sie soll ihn klären und muß ihn dazu in seine ursprünglichen Bestandteile auflösen. Ihr Verfahren ist also zergliedernd, analytisch (II 276—278, 285, 288 f.). Wie Newton durch solche Analyse der Erscheinungen die Gesetze des Weltalls entdeckte, so soll die Metaphysik durch Analyse der Wirklichkeit zu ihren Erkenntnissen gelangen. Sie erreicht ihr Ziel in gewissen letzten unauflöslichen Begriffen und unerweislichen Sätzen (II 279—282 vgl. 73 f.). Es sind die Grundwahrheiten der Philosophie, die zu finden ihr ganzes Geschäft ist und die eine weitere Begründung nicht zulassen. In diesem Sinne eignet sich Kant Baumgartens Erklärung der Metaphysik zu, welche diese als „eine Philosophie über die ersten Gründe unsrer Erkenntnis" bezeichnet (II 283). Kant wünschte „eine Tafel von den unerweislichen Sätzen" aufgezeichnet zu sehen, aber dieser Plan wäre gewiß unermeßlich, denn diese Art Entdeckungen werden niemals ein Ende nehmen (II 281). Synthetisch dürfte man in der Metaphysik erst verfahren, wenn diese Analysis vollendet wäre, aber dazu ist, wie Kant sich vorsichtig ausdrückt, „noch lange die Zeit nicht" (II 290).

Daß dieses hier von Kant für die Metaphysik geforderte analytische Verfahren sich mit dem nahe berührt, das er selbst später in der Kritik der reinen Vernunft übt, wird ohne weitere Ausführung deutlich sein. Durch Analyse der Erfahrung die Gründe der Erkenntnis in letzten unauflöslichen Begriffen zu finden, erscheint hier wie dort als die Aufgabe der Philosophie.

Man gelangt also zur metaphysischen Gewißheit, indem man nicht von Erklärungen ausgeht, sondern von dem, was man in der Erfahrung als unmittelbar gewiß findet; diese unmittelbaren Urteile sind dann wie Axiome als Grundlage für alle Folgerungen voran-

Digitized by Google

zuschicken (I 285 f.). Auch auf diesem Wege kann eine Gewißheit erlangt werden, die zwar von anderer Beschaffenheit ist, als die mathematische, aber doch auch zur Ueberzeugung hinreicht (II 290—293). Man kommt nämlich auf diesem Wege zu Grundsätzen, welche den eigentlichen Inhalt der Metaphysik bilden. Nur müssen diese Grundsätze, gemäß dem ganzen jetzt eingenommenen realistischen Standpunkt, inhaltlicher Natur sein; die formalen logischen Regeln, von denen der wolffische Rationalismus ausgeht, genügen hierfür nicht. Das hat Crusius mit vollem Rechte erkannt, dessen Philosophie hier mit entschiedenem Lobe erwähnt wird (II 293 Anm.). „Und hierin hat Crusius Recht, wenn er andere Schulen der Weltweisheit tadelt, daß sie diese materialen Grundsätze vorbeigegangen seien und sich bloß an die formale gehalten haben" (II 295). „Ich werde in wenig Worten die wahre Beschaffenheit der ersten Grundwahrheiten der Metaphysik, ingleichen den wahren Gehalt dieser Methode des Herrn Crusius anzeigen, die nicht so weit von der Denkungsart der Philosophie in diesem Stücke abweicht, als man wohl denkt" (II 294). „Solche materiale Grundsätze machen, wie Crusius mit Recht sagt, die Grundlage und Festigkeit der menschlichen Vernunft aus" (II 295). Die Grundsätze selbst allerdings, welche Crusius nun in diesem Sinne aufgestellt hatte, können Kants Billigung nicht finden. Sein Grundsatz, daß wahr sei, was ich nicht anders als wahr denken kann, hatte ja, wie wir früher (S. 78 f.) sahen, dem Dogmatismus nur seine schärfste Prägung gegeben; es ist der Verzicht auf einen Grund der Wahrheit (II 295).

Kant selbst bietet uns nun in den Schriften dieser Jahre nur einige wenige solcher Grundsätze, deren es nach seiner damaligen Meinung ja unzählige geben soll (II 279). In der Preisschrift entwickelt er die der natürlichen Theologie (II 296 f.) und Moral (II 298—300). Der Gottesbegriff als die schlechterdings notwendige Existenz eines Wesens, die in aller Möglichkeit vorausgesetzt wird, ist uns schon bekannt. Wichtiger sind hier die Ausführungen über die Grundsätze der Moral. Die unmittelbare oberste Regel aller Verbindlichkeit muß formal sein und als solche unerweislich, von der theoretischen Erkenntnis unabhängig. Auch in diesen Bestimmungen klingt die Verwandtschaft mit Crusius' Auffassung des Moralprinzips deutlich an (s. o. S. 65 f.). Aber wie Kant den Realismus von Crusius fortbildet unter dem Einfluß von Newtons Erfahrungsphilosophie, so den Gedanken von der Selbständigkeit des Moralischen gegenüber dem Theoretischen unter dem Einfluß der

Digitized by Google

englischen Gefühlsmoral. In der Moralphilosophie tritt zuerst und weit entschiedener als in der Erkenntnislehre der Einfluß der englischen Denker hervor. Auch hier wie im Theoretischen fordert das formale Gesetz für die wirkliche Anwendung weitere materiale Grundsätze, welche Kant im Gefühl findet, indem er Crusius' religiöse Wendung vermeidet[1]). „Man hat es nämlich in unsern Fragen allererst einzusehen angefangen: daß das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntniß, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei, und daß beide ja nicht mit einander müssen verwechselt werden. Gleichwie es nun unzergliederliche Begriffe des Wahren, d. i. desjenigen, was in den Gegenständen der Erkenntniß, für sich betrachtet, angetroffen wird, giebt, also giebt es auch ein unauflösliches Gefühl des Guten" (II 299). Der Verstand zergliedert den verworrenen Begriff des Guten, bis er zu einem ersten Urteil: dieses ist gut, gelangt, das unerweislich und „eine unmittelbare Wirkung von dem Bewußtsein des Gefühls der Lust mit der Vorstellung des Gegenstandes" ist (II 299). „Hutcheson und andere haben unter dem Namen des moralischen Gefühls hiervon einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert" (II 300).

Hier reihen sich die Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen an, in denen Kant ein bestimmtes Gebiet einer solchen Zergliederung unterzieht. Es ist die Schrift, in welcher er wohl den stärksten Einfluß seitens der englischen Gefühlslehre zeigt und auch in der Form eine offenbare Nachahmung der englischen Essays bietet.

Neben diesen obersten Grundsätzen der Metaphysik und Moral hat Kant aber wenigstens noch einem bestimmteren seine Aufmerksamkeit geschenkt. Er gewinnt ihn schon in der großen Schrift über den Beweisgrund aus der Betrachtung des Satzes vom Widerspruch, indem er den Widerspruch nicht als formal, sondern als material auffaßt (II 77, 85), und widmet dieser Realrepugnanz dann vor allem die Schrift über die Negativen Größen. Auch ihre Gedanken stehen sichtlich unter dem Einfluß von Crusius' Realismus, der darauf führen mußte, von der nur formalen Entgegensetzung nach dem Satze des Widerspruchs die reale Entgegensetzung zu unterscheiden. Die reale Entgegensetzung findet ohne Widerspruch statt, und ihr Ergebnis ist infolgedessen nicht das Nichts wie beim logischen Widerspruch, sondern Etwas, das Etwas, das sich

[1]) Sie lehnt er ausdrücklich, doch ohne Crusius zu nennen, ab (II 300). Eine andere Formulierung bei Kant II 217.

Digitized by Google

aus der wechselseitigen Aufhebung der einander entgegengesetzten Kräfte ergibt (II 171). Die Grundregel hierbei ist die, daß die Realrepugnanz nur stattfindet, insofern von zwei Dingen als positiver Gründe eins die Folgen des andern aufhebt (II 175).

Es kann kein Zweifel sein, daß Kant seine Konstruktion der Materie aus einander entgegengesetzten Kräften zuerst zu diesem Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, gebracht hat, wie er denn bei den folgenden Beispielen alsbald mit der Undurchdringlichkeit der Körper als einer negativen Anziehung beginnt (II 179 ff.). Er verfolgt den Gedanken dann aber durch alle Gebiete der philosophischen Betrachtung hindurch. Seine Absicht ist keine andere als die, alle Wirklichkeit als aus Entgegengesetztem entstanden aufzuweisen. Daß er damit einen wichtigen, ja wohl den Grundgedanken aller Dialektik gewonnen hat, kann nicht bezweifelt werden; insofern weist die Schrift weit in die Zukunft, ja über einen großen Teil der späteren kantischen Philosophie hinaus. Sie muß wohl als die bedeutendste dieser Gruppe bezeichnet werden. Daß die Entgegensetzung nicht nur logisches Prinzip, sondern die Wirklichkeit gestaltende Macht ist, diesen Gedanken hat Kant in der Folgezeit nicht in alle Folgerungen weitergebildet, sondern in der Hauptsache nur für die Materie, für die er zuerst erfaßt war, festgehalten. Hier nimmt er bereits wichtige Einsichten der späteren Naturphilosophie über die Bedeutung der Polarität voraus (II 184—188) [1]).

Dieser neue Gedanke muß Kant für diesmal sofort wieder zur Begründung seiner uns nun schon wohl bekannten Weltanschauung dienen. Er leitet aus ihm, wenn auch nur noch zum Versuch (II 189), zwei Sätze der Metaphysik ab, von denen der erste die Welt als ein in sich geschlossenes Ganze, der zweite die Begründung dieser Welt im göttlichen Geiste dartun will. In allen natürlichen Veränderungen der Welt wird die Summe des Positiven weder vermehrt noch vermindert (II 194) und alle Realgründe des Universums, die einander entgegengesetzt sind, geben als Fazit Zero, d. h. „das Ganze der Welt ist an sich selbst Nichts, außer in so fern es durch den Willen eines andern Etwas ist“ (II 197).

[1]) „Die negative und positive Wirksamkeit der Materien, vornehmlich bei der Elektrizität, verbergen allem Ansehen nach wichtige Einsichten, und eine glücklichere Nachkommenschaft, in deren schöne Tage wir hinaussehen, wird hoffentlich davon allgemeine Gesetze erkennen, was uns für jetzt in einer noch zweideutigen Zusammenstimmung erscheint“ (II 188).

Digitized by Google

Dem formalen Prinzip des Widerspruchs setzt Kant das materiale der realen Repugnanz entgegen. Es kann nicht ausbleiben, daß er sich auch über die materiale Fassung des zweiten logischen Prinzips, des Satzes vom Grunde, Gedanken macht, über den Begriff der Kausalität. Ohne Zweifel bilden diese „Grundsätze" den ersten Beginn der Lehre von den Kategorien. In dem Satze von dem absoluten Dasein bereitet sich die Kategorie der Substanz vor, in dem von der realen Repugnanz die der Wechselwirkung. Zwischen beiden steht notwendig die Kausalität. In der Tat kommt Kant am Schlusse der Schrift über die negativen Größen auf diesen Begriff zu sprechen, indem er dem logischen Grunde, bei welchem die Folge nach der Regel der Identität aus dem Grunde als ein Teil desselben sich ergibt, den Realgrund gegenüberstellt, bei dem dies nicht der Fall ist, sondern aus dem Ersten als dem Grunde ein Anderes als seine Folge herfließt. Und Kant bekennt, daß diese Verknüpfung etwas Unbegreifliches habe (II 201 f.). Er setzt seine Unterscheidung der des Crusius entgegen, denn nach Crusius war ja, wie wir uns erinnern, der Idealgrund der Erkenntnisgrund und daher vielfach mit dem Realgrund identisch. Kants Realgrund dagegen soll niemals logischer Grund sein, da aus diesem die Folge nach der Regel der Identität hervorgeht, nach jenem dagegen niemals (II 203).

„Wie soll ich es verstehen, daß, weil etwas ist, etwas anderes sei?" (II 202). Man wird nicht leugnen können, daß hier Humes Behandlung der Kausalität anklingt. Schon vor Jahren hatte Hamann Kant gegenüber Humes Untersuchung über den menschlichen Verstand nach Sulzers 1755 erschienener Uebersetzung erwähnt (X 15), und wenn Kant sonst in dieser Zeit nur die englische Gefühlslehre zu kennen scheint, so wird man hier den Gedanken einer Einwirkung Humes nicht ablehnen können. Ist es doch genau diese Frage, die Kant später immer wieder anführt, wenn er des Einflusses von Hume auf ihn gedenkt, so in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft (III 40), so in der Vorrede zu den Prolegomena (IV 257 ff.), so in der von Rink herausgegeben Schrift über die wirklichen Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff (I 495 R. u. Sch.)[1]). Ebenso bestimmt fügt er allerdings

[1]) Eine über diese Fragestellung hinausgehende Wirkung der englischen Erkenntnislehre darf man bei Kant nicht und für keine Zeit annehmen. Seine eigenen Bemerkungen wie der Zustand seiner Schriften beweisen das deutlich. Es ist ganz unzutreffend, Kants Entwicklung in der Hauptsache aus solchen aus-

Digitized by Google

jedesmal hinzu, was auch unsere Stelle ergibt, daß er Hume hinsichtlich der Folgerungen aus seinem Gedanken niemals gefolgt sei. Ihm gehört vielmehr eben wegen seiner Unbegreiflichkeit der Begriffe des Realgrundes zu den ersten unauflöslichen Begriffen, deren Auffindung die eigentliche Aufgabe der Philosophie sei (II 203 f.). „Ich habe über die Natur unseres Erkenntnisses in Ansehung unserer Urtheile von Gründen und Folgen nachgedacht, und ich werde das Resultat dieser Betrachtungen dereinst ausführlich darlegen", ein Versprechen, das bis zur Kritik der reinen Vernunft unerfüllt geblieben ist. Die drei Kategorien der Relation sind aber auf jeden Fall in dieser Schrift bereits beisammen.

Die letzte hier sich erhebende Frage, wie diese unserem Bewußtsein einwohnenden Begriffe die objektive Wirklichkeit darzustellen vermögen, beantwortet sich für Kant vorläufig noch aus den Gedanken von Leibniz' Seelenbegriff heraus. Die Seele als Mikrokosmus bleibt ihm ein großer und richtiger Gedanke. Wir stehen hier an der wichtigen Stelle, wo der alte Idealismus noch bewahrt wird, um den Ausgang für den neuen zu bilden. „Es steckt etwas Großes und, wie mich dünkt, sehr Richtiges in dem Gedanken des Herrn von Leibniz: Die Seele befaßt das ganze Universum mit ihrer Vorstellungskraft, obgleich nur ein unendlich kleiner Theil dieser Vorstellungen klar ist. In der That müssen alle Arten von Begriffen nur auf der innern Thätigkeit unsers Geistes, als auf ihrem Grunde, beruhen. Aeußere Dinge können wohl die Bedingung enthalten, unter welcher sie sich auf eine oder andere Art hervorthun, aber nicht die Kraft, sie wirklich hervorzubringen. Die Denkungskraft der Seele muß Realgründe zu ihnen allen enthalten, so viel ihrer natürlicher Weise in ihr entspringen sollen, und die

---

ländischen Einflüssen herzuleiten. In seinem ganzen Denken steht er dauernd fest auf dem Boden der deutschen Philosophie. Man hat sich übrigens durch die bekannte Aeußerung in der Vorrede zu den Prolegomena öfter verleiten lassen, den Einfluß Humes in einem bestimmten Zeitpunkt und einer einmaligen durchschlagenden Wirkung zu suchen. In Wahrheit wirkt dieser Anstoß sich nur allmählich in all seinen Folgen aus. Was Kant Hume später regelmäßig vorwirft, daß „er sich seine Aufgaben nicht im Ganzen vorstellte" (IV 260, 272, 277; vgl. die Schrift über die Fortschritte I 495 R. u. Sch.), gilt 1763 auch noch von ihm, und nur allmählich hat er gelernt, alle Folgerungen aus Humes Fragestellung zu ziehen. Die Art, wie er diese Frage in der Allgemeinen Anmerkung am Schluß der Schrift über die Negativen Größen vorbringt, zeigt wohl am besten, daß sie ihm zunächst wie gelegentlich aufstößt und sich ihm erst allmählich in ihrer ganzen Bedeutung entfaltet.

Digitized by Google

Erscheinungen der entstehenden und vergehenden Kenntnisse sind allem Ansehen nach nur der Einstimmung oder Entgegensetzung aller dieser Thätigkeit beizumessen" (II 199 f.).

3. Verzweiflung an der Metaphysik 1765.

Der realistische Gedanke dringt weiter vor. Er macht die Bahn frei für die Beschäftigung mit den empirischen Wissenschaften, neben der zunächst alle anderen Fragen zurücktreten. Schon in den soeben besprochenen Schriften hatte Kant darauf hingewiesen, daß die wissenswürdigen Dinge sich zur Zeit derart häufen und unsere Lebenszeit fast zu kurz sei, um nur den nützlichsten Teil daraus zu fassen. Um sie in Besitz zu nehmen, sollten wir manchen unnützen Plunder der Philosophie wegwerfen, mit dem wir uns besser gar nicht belästigt hätten (II 57). Und er wies auf die Fülle der neuen Entdeckungen in den Naturwissenschaften der Zeit hin, welche unsere Erkenntnis mehr bereichern, als so manche unfruchtbare Grübelei (II 184—188). Es geht eine Welle empiristischen Denkens durch Deutschland, die so manches schwach gebaute metaphysische Fahrzeug in den Abgrund des Skeptizismus hinabreißt; diese Welle trägt auch Kants Denken vorwärts.

Durch die Schriften der Jahre 1762/63 ist Kant mit in die erste Reihe der philosophischen Schriftsteller Deutschlands getreten. Die Vielseitigkeit seiner Bestrebungen und das reiche umfassende Gebiet, dem er seine Aufmerksamkeit widmet, machen ihn zu jenem höchst anregenden Lehrer, den wir aus Herders begeisterter Schilderung kennen. Er greift nach allen Seiten um sich, um neue Anregungen aufzunehmen, während die alten Fragen der Schulphilosophie daneben verblassen. Sein Denken ist in starker Bewegung, und die Lehrbücher der Schule, die er gewohnheitsmäßig seinen Vorlesungen zugrunde legt, müssen sich ziemliche Umgestaltungen gefallen lassen, um seinen Absichten zu genügen.

Ueber die Entwicklung der folgenden Jahre unterrichten uns wieder nur spärliche Zeugnisse; einige wenige Briefe, der Versuch über die Krankheiten des Kopfes vom Februar 1764 und die Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre 1765—1766 im Herbst 1765 geschrieben. Dann folgt eine neue, große Schrift, die Kant einen bedeutenden Schritt von der alten Metaphysik entfernt zeigt, ja die Möglichkeit einer solchen Metaphysik leugnet, die in den letzten

Digitized by Google

Monaten des Jahres 1765 geschriebenen Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. Diese zwischen Scherz und Ernst, gläubiger Hoffnung und ungläubigem Unwillen hin und her pendelnde Schrift gehört, historisch und psychologisch betrachtet, zu den am schwersten verständlichen Werken Kants. Seine Entwicklung steht hier an einem Bruch, den richtig zu verstehen, ganz besonders wichtig, aber auch ganz besonders schwierig ist.

Einmal laufen die in den vorangehenden Schriften bereits angesponnenen Fäden weiter. Der Sinn für die empirischen Wissenschaften lebt fort; er findet etwa in dem Plan zur Vorlesung über physische Geographie einen bemerkenswerten Ausdruck (II 312 f.). Der Gedanke einer, nicht auf die politischen Vorgänge, sondern auf die geographische Lage der Völker und ihre wirtschaftliche Arbeit gegründeten Geschichte greift weit in die Zukunft voraus. Fort wirkt auch der Einfluß der englischen Gefühlsmoral (II 311 f.), neben dem jetzt der von Rousseau stärker hervortritt (II 489)[1]). Die selbständige Begründung des Moralischen neben und unabhängig von der Theorie, die Gegenüberstellung von Kopf und Herz im Sinne des französischen Denkens sind geläufige Gedanken (II 260, 270). Rousseausche Natursehnsucht erklingt (II 259, 263, 489).

Die Aufgabe der Metaphysik kann neben solchen Bestrebungen nur in dem zuvor gewonnenen Sinne aufrecht erhalten werden. Ihr Verfahren ist nicht synthetisch, sondern analytisch; es soll durch Zergliederung der aus der Erfahrung gewonnenen Begriffe zu den Grundsätzen aller Erkenntnis vorgedrungen werden (II 308). Auf diese Weise kann man die Philosophie allerdings nicht wie ein fertiges Ganze, wohl aber philosophieren lernen. Und dies ist auch das wahre Verfahren im Unterricht der Weltweisheit, kein dogmatisches, sondern ein zetetisches, d. i. forschendes Verfahren (II 306—307). Trotz dieser völligen Umwandlung der Aufgabe der Metaphysik, glaubt Kant Baumgartens Lehrbuch auch weiterhin zugrunde legen zu können, um es „durch eine kleine Biegung . . . in denselben Weg zu lenken" (II 308 f.). Diese kleine Biegung besteht darin, daß er die Reihenfolge der Teile des Lehrbuchs völlig vertauscht. Er will mit der empirischen Psychologie beginnen, „welche eigentlich die metaphysische Erfahrungswissenschaft vom Menschen ist", ein Teil, der die empirische Naturwissenschaft nach der Seite

[1]) 1763 wird Metaphysik und Moral der Franzosen noch ziemlich ablehnend beurteilt, und Rousseau dabei nicht ausgenommen (II 246 Anm.).

Digitized by Google

des Geistes ergänzt, und von Kant mit großer Sorgfalt behandelt wurde (vgl. Bd. XV Akad.-Ausgabe). Sie wuchs sich später zu seiner Vorlesung über Anthropologie aus (seit 1772/1773), und ist für Kants Gedankenentwicklung besonders deshalb von großer Wichtigkeit geworden, weil er sich hier das psychologische Begriffsgerüst zimmerte, das er später in seine kritische Philosophie hineinbaute[1]). Auf die Psychologie will Kant die Kosmologie folgen lassen, und erst nachdem diese konkreten Gebiete durchgegangen sind, sich dem abstraktesten, der Ontologie, zuwenden: „Hier habe ich nunmehr den großen Vortheil, nicht allein den schon geübten Zuhörer in die schwerste unter allen philosophischen Untersuchungen zu führen, sondern auch, indem ich das Abstrakte bei jeglicher Betrachtung in demjenigen Concreto erwäge, welches mir die vorhergegangenen Disciplinen an die Hand geben, alles in die größte Deutlichkeit zu stellen, ohne mir selbst vorzugreifen, d. i. etwas zur Erläuterung anführen zu dürfen, was allererst künftig vorkommen soll, welches der gemeine und unvermeidliche Fehler des synthetischen Vortrages ist" (II 309). Sind in der Ontologie die allgemeinsten Begriffe gewonnen, so ist der Hörer nunmehr vorbereitet, zu den letzten metaphysischen Fragen fortzuschreiten. An den Schluß der Ontologie stellt Kant die rationale Psychologie als die Lehre von Unterschied, Verknüpfung und Trennung der geistigen und materiellen Wesen, und ganz ans Ende tritt „die Betrachtung der Ursache aller Dinge, das ist die Wissenschaft von Gott und der Welt" (II 309). So folgt dieser Lehrgang durchaus dem Wege, der sich aus dem allgemeinen, in den vorangehenden Schriften gewonnenen Standpunkt ergab. Die Tatsachen der Erfahrung auf den Gebieten des Seelenlebens und der Natur werden vorangestellt, aus ihnen werden durch Analyse die allgemeinsten Begriffe gewonnen und diese endlich erfahren ihre Anwendung auf die Frage nach dem Wesen der Seele und nach Gott.

Diese letzten Fragen, nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, hat Kant immer als das Hauptanliegen aller Metaphysik bezeichnet (z. B. III 31). Aber es leuchtet ein, daß in ihrer Erörterung das analytisch-zetetische Verfahren nicht mehr ausreicht, sondern daß Kant hier zum synthetisch-dogmatischen fortschreiten mußte, von dem er doch schon 1762 gesagt hatte, daß dazu noch lange die

[1]) Den Zusammenhang der kritischen Philosophie mit Psychologie hätte man angesichts des in der Anthropologie gegebenen psychologischen Begriffsgerüstes niemals leugnen sollen.

Digitized by Google

Zeit nicht sei (II 290). Und dieser Widerspruch mußte umso schwerer ins Gewicht fallen, als durch die realistische Wendung des kantischen Denkens das Dasein in eine ursprüngliche, aller begrifflichen Bestimmung entzogene Stellung eingerückt war. Wir haben gesehen, wie Kant in den Schriften der Jahre 1762/63 auf dem analytischen Wege zu dem Dasein Gottes als einer letzten Voraussetzung vordrang. Von solchem Dasein nun aber synthetische Aussagen zu machen, wie es doch in einer rationalen Psychologie und Theologie verlangt wurde, mußte sich bei dem ganzen, hier gewonnenen Standpunkt mehr und mehr als unmöglich herausstellen. Und so werden wir uns nicht wundern, wenn diese Teile der Philosophie neben den mächtig vordringenden und die Aufmerksamkeit fesselnden empirischen allmählich verblassen und in der Ferne zu entschwinden drohen.

Aber diese geradlinige Richtung auf einen metaphysischen Skeptizismus wird nun bei Kant abgelenkt durch die Beschäftigung mit der Gedankenwelt Swedenborgs und seinem Spiritismus. Das Verhältnis Kants zu diesem Manne zu bestimmen, unterliegt besonderen Schwierigkeiten. Die Historiker der Philosophie sind meistens geneigt, es überhaupt nur von der verneinenden Seite aufzufassen; in den Kreisen der Spiritisten dagegen ist eher die Meinung verbreitet, Kant habe wesentliche Teile seiner Lehre von Swedenborg entlehnt. Beide Ansichten schießen ohne Zweifel über das Ziel hinaus; aber die bestimmten Grenzen von Swedenborgs Einfluß, den nur Vorurteil ganz leugnen könnte, zu bestimmen, ist bei dem Mangel ausführlicher Zeugnisse und den eigentümlichen, Ernst und Scherz mischenden Aeußerungen Kants über dies Verhältnis ziemlich schwierig. Andrerseits ist es von größter Wichtigkeit, über diesen Punkt der kantischen Entwicklung zu einer klaren Entscheidung zu kommen, da in einer eigentümlich widerspruchsvollen Weise sowohl aufbauende wie zerstörende Wirkungen von ihm ausgehen. Einmal scheint die Berührung mit Swedenborg den Skeptizismus Kants zu vollenden, und dann bleiben doch einzelne positive Gedanken haften und geben der kantischen Weltansicht eine bestimmtere Ausprägung.

Daß Kant gerade in diesen Jahren eines wachsenden Realismus und Empirismus für Swedenborgs Phantastik nicht ganz unzugänglich war, erscheint nicht als Zufall. Es gibt eine geheime Verwandtschaft zwischen Empirismus und Mystik, wie sie zur selben Zeit und am selben Ort auch bei Hamann hervortritt. Wenn die Wirklichkeit in der Weise der Erfahrungswelt allein anerkannt wird,

Digitized by Google

so soll auch das Uebersinnliche in dieser Weise erfaßt werden. Auch das Uebersinnliche soll sich auf dem Wege der Erfahrung kundtun, da der Begriff sich als ein unzulängliches Mittel für seine Erkenntnis erweist. Es ist kein Zufall, daß Kant gleichzeitig, als die begriffliche Erkenntnis der übersinnlichen Gegenstände ihm zweifelhaft wird, seine Aufmerksamkeit diesen Versuchen, das Uebersinnliche unmittelbar in die Erfahrungserkenntnis einzubeziehen, widmet.

An der Tatsache selbst, daß er Swedenborgs angebliche höhere Erkenntnisse mit Spannung verfolgt und einer so ernstlichen Prüfung unterzogen hat, wie man es nur bei Dingen tut, die einen wirklich innerlich berühren, kann nicht gezweifelt werden. Wahrscheinlich im August 1763, also gerade nach Abschluß der im vorigen Abschnitt von uns behandelten Schriften, berichtet er in einem Brief an Fräulein von Knobloch (X 40—45) über das, was er in Erfahrung gebracht hat. Kant schickt voraus, daß er sich solchen Erscheinungen des Geisterreichs gegenüber stets auf die verneinende Seite geneigt habe, und er nicht glaube, daß jemand so leicht eine Spur einer zum Wunderbaren geneigten Gemütsart an ihm wahrgenommen habe. Umso mehr Gewicht müssen die nun folgenden Zugeständnisse erhalten. Kant berichtet, wie er sich alle Mühe gegeben habe, die über Swedenborgs Leistungen umlaufenden Nachrichten auf das Sorgfältigste zu prüfen, wie er deshalb auch selbst an Swedenborg geschrieben habe und von diesem zwar keine Antwort erhalten, wohl aber die Mitteilung, daß er bald ein Buch in London herausgeben würde, das auch die Antwort auf Kants Brief enthalten sollte. „Swedenborg ist ein vernünftiger, gefälliger und offenherziger Mann; er ist ein Gelehrter und mein mehr erwähnter Freund hat mir versprochen, einige von seinen Schriften mir in Kurzem zu überschicken. Er sagte diesem ohne Zurückhaltung, daß Gott ihm die sonderbare Eigenschaft gegeben habe, mit den abgeschiedenen Seelen nach seinem Belieben umzugehen. Er berief sich auf ganz notorische Beweisthümer.“ Kant berichtet seiner Freundin dann noch mehrere Begebenheiten, an deren Glaubwürdigkeit ein Zweifel kaum möglich sei. „Die folgende Begebenheit aber scheint mir unter allen die größte Beweiskraft zu haben und benimmt wirklich allem erdenklichen Zweifel die Ausflucht.“ „Was kann man wider die Glaubwürdigkeit dieser Begebenheit anführen?“ „Ich warte mit Sehnsucht auf das Buch, das Swedenborg in London herausgeben will. Es sind alle Anstalten gemacht, daß ich es so bald bekomme, als es die Presse verlassen haben wird.“

Digitized by Google

So schreibt man nicht, wenn man einer Sache nicht ein sehr erhebliches Gewicht beimißt. Ein endgültiges Urteil zu fällen, fühlt sich Kant allerdings noch nicht berufen; mit einer schalkhaften Wendung entzieht er sich einer solchen Zumutung. „Ich weiß nicht, gnädiges Fräulein! ob Sie das Urtheil zu wissen verlangen möchten, was ich mich unterfangen dürfte, über diese schlüpfrige Sache zu fällen. Viel größere Talente, als der kleine Grad, der mir zu Theil geworden, werden hierüber wenig zuverlässiges ausmachen können.“ Aber die ernstliche Beschäftigung mit Swedenborg geht weiter, die Erkundigung nach den umlaufenden Erzählungen und die Herbeischaffung seiner Schriften. Jenes angekündigte Buch von Swedenborg war nicht erschienen, dafür verschafft sich Kant sein Hauptwerk, die Arcana coelestia (8 Bde. 1749—1756), und, „welches noch schlimmer ist“, liest es durch (II 318). Kant hat dafür sicher tief in seinen Geldbeutel greifen müssen, eine Leistung, die der mittellose Privatdozent gewiß nicht aufgebracht hätte, wenn es ihm nicht sehr ernstlich um die Wahrheit dieser Angelegenheit zu tun gewesen wäre. Er muß die Ueberzeugung gehabt haben, daß sie sich in seine Weltanschauung an sich wohl einfügte. Daß die sinnliche Welt nichts Letztes und Unbedingtes sei, sondern abhängig von einer übersinnlichen, dieser Grundgedanke seiner Weltansicht mochte ihm den Boden bieten, von dem aus er sich solche Erscheinungen, so zweifelhaft sie auch im Einzelnen bleiben mußten, doch immerhin grundsätzlich zurechtlegen konnte.

Aber die genauere Beschäftigung mit Swedenborgs Schrift brachte ihm eine schwere Enttäuschung. Leider haben wir aus den zwei Jahren, die zwischen dem Brief an Fräulein von Knobloch und dem Beginn der Arbeit an den „Träumen eines Geistersehers“ liegen, kein Zeugnis für diese Beschäftigung und können daher aus der vollendeten Schrift nur das Ergebnis dieses Umschwungs feststellen, aber nicht mehr im Einzelnen erkennen, wie es zu ihm kam. Die wilde Phantastik und der Mangel jeder Begründung in Swedenborgs Werk mußten Kant abstoßen. Aber ganz heil brachte er sein Herz von diesem Ausflug in das Land der Träume nicht zurück. Deutlich klingt uns aus der nun folgenden Schrift die leise Trauer entgegen, daß auch auf diesem Wege das Reich des Uebersinnlichen nicht zu betreten sei. Wären diese angeblichen Erfahrungen nur besser begründet, so würde ihnen Kant nicht ungern Glauben schenken. Wie die Dinge aber liegen, muß er sich selbst wegen des vergeblichen Aufwandes an Geld und Zeit verspotten.

Digitized by Google

Er will es lieber selber tun, ehe es die anderen besorgen. Denn seine Bemühungen um diese Sache haben Aufsehen erregt; bekannte und unbekannte Freunde drängen ihn, seine Meinung kund zu geben. Und so schreibt er im Herbst 1765 diese wunderlichste unter seinen Schriften, in ihrer Mischung von Scherz und Ernst vielleicht die persönlichste, die am stärksten das Gepräge eines Bekenntnisses an sich trägt.

Wir betrachten die Schrift für unsere Zwecke unter drei Gesichtspunkten. Bemerkenswert ist zunächst ihr Ausgangspunkt. Welt und Gott hießen die Gegenstände, um die und um deren Verhältnis es Kant in seiner Metaphysik bisher am meisten zu tun war. Der dritte Gegenstand der Schulmetaphysik, die Seele, wurde wenig erörtert. Nun kam, wie wir eben zuvor sahen, die neu geweckte Aufmerksamkeit auf die Erfahrung während dieser Zeit auch den Seelenvorgängen zugute. Der Anteil Kants an psychologischen Fragen wächst, in seiner Vorlesung über Metaphysik nimmt er von der empirischen Psychologie seinen Ausgang. Nach derselben Richtung weisen die phantastischen Spekulationen Swedenborgs; die Seele und ihre Schicksale stehen auch hier im Mittelpunkt. So erklärt es sich, daß diese Schrift zum ersten Male nicht mehr, wie alle früheren, von den Fragen der Kosmologie oder Theologie ausgeht, sondern von denen der Psychologie. Was die Schulmetaphysik in der rationalen Psychologie zu behandeln pflegte, das Wesen der Seele, ihre Verbindung mit dem Körper und die Gemeinschaft der Geister, steht hier in Frage. Es ist für die Entwicklung von Kants metaphysischem Denken sehr wichtig geworden, daß er die metaphysische Frage nunmehr an diesem Punkte anfaßt. Er war, von Seiten der Methode betrachtet, der innerste; denn in der Seele finden die Begriffe von Gott und Welt ihre Vereinigung. Da nach dem Ergebnis der vorangehenden Schriften die Frage dieser Vereinigung offenbar auf einem toten Punkte angelangt war, konnte sie weiter nur gefördert werden, indem sie von dem Seelenbegriff her, in dem jene Vereinigung methodisch begründet werden mußte, neu aufgerollt wurde. Der transzendentale Standpunkt, auf dem nicht mehr nach dem Gegenstande, sondern nach der Erkenntnis des Gegenstandes gefragt wird, bereitet sich vor.

So geht die Schrift über die Träume eines Geistersehers von der Frage nach dem Wesen des Geistes aus und entwickelt darüber und über sein Verhältnis zum Körper Lehren, die im allgemeinen den Vorstellungen der Schulmetaphysik entsprechen, aber unter dem

Digitized by Google

immer wiederholten Eingeständnis, daß ein Beweis dieser Lehren, eine Einsicht in ihre Gründe unmöglich sei (II 319—328).

Denn dies ist nun der zweite Zug im Bilde der Schrift, der am stärksten hervortritt, der Zweifel an der Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis überhaupt. Diese Skepsis mußte sich aus dem in den Schriften der Jahre 1762/1763 eingenommenen Standpunkt von selber ergeben, denn die Analyse der Erfahrungsbegriffe, wie sie dort schon als Aufgabe der Metaphysik hingestellt war, konnte doch niemals über die Grenzen der Erfahrung hinausreichen. Die mit Swedenborgs Schriften gemachten Erfahrungen verstärkten solchen Zweifel, denn hier zeigte sich, in welche Phantastik die vermeintliche Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände ausarten konnte, wenn man sie überhaupt einmal zugestand. Die Lehren der Schulmetaphysik mochten sich vorsichtiger einführen, sie mochten in einer mehr begrifflichen Sprache vorgetragen werden, um ihre Beweisbarkeit stand es nicht besser als um die Lehren der Spiritisten. Der Metaphysiker ist ein Träumer der Vernunft, wie der Geisterseher ein Träumer der Empfindung (II 342). Ja selbst an dem Inhalt ihrer Lehren erscheint eine bedenkliche Verwandtschaft, die nun gar geeignet ist, die Metaphysik um den letzten Rest ihres guten Rufes zu bringen. Beider Träume sollen hier einander erläutern, in der ausgesprochenen Absicht, sie beide als bloße Träumerei erscheinen zu lassen. Das Ergebnis dieses Vergleiches läuft darauf hinaus, daß die metaphysische Erkenntnis ebenso unmöglich wie unnötig ist, da sie für das praktische Verhalten des Menschen entbehrlich ist (II 368—373). Die wahre Weisheit besteht darin, sich zu bescheiden und zu sagen: „Wie viel Dinge giebt es doch, die ich nicht einsehe!", aber auch hinzuzufügen: „Wiel viel Dinge giebt es doch, die ich nicht brauche!" (369). Die großen Fragen von der geistigen Natur, von der Freiheit und Vorherbestimmung, dem künftigen Zustande u. dgl. sind für den menschlichen Verstand nicht zu beantworten, da er nur nach der Regel der Identität und des Widerspruchs die in der Erfahrung gegebenen Verhältnisse auflösen kann, um sich zu bescheiden, wenn er bei letzten Grundverhältnissen angelangt ist. Schon das Verhältnis von Ursache und Wirkung stellt ein solches letztes dar, und kann nicht weiter begreiflich gemacht, sondern muß aus der Erfahrung gewonnen werden (369 f.). „Ich weiß wohl, daß das Denken und Wollen meinen Körper bewege, aber ich kann diese Erscheinung, als eine einfache Erfahrung, niemals durch Zergliederung auf eine andere

Digitized by Google

bringen und sie daher wohl erkennen, aber nicht einsehen" (370; vgl. S. 322: „Dieser Widerstand — ist auf solche Weise wohl erkannt, allein darum nicht begriffen"). Wenn so das theoretische Denken an letzten Begriffen Halt macht, so führt das praktische zu unmittelbaren sittlichen Vorschriften, die dem Herzen des Menschen innewohnen und zu ihm reden, ohne daß man Begriffe aus einer anderen Welt zu Hilfe rufen muß (372 f.) „Daher scheint es der menschlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemäßer zu sein: Die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der andern Welt zu gründen. So ist auch der moralische Glaube bewandt" (373).

Entschiedener als je zuvor, rückt Kant deshalb jetzt von der alten Schulmetaphysik ab. Bestünde die verbreitete Vorstellung von dem Wesen der kritischen Philosophie, nach dem sie für die menschliche Erkenntnis an den Grenzen der Metaphysik eine Schranke aufrichtete, zu Recht, so müßte man sagen, daß dieser Standpunkt schon hier völlig erreicht sei. Die herrschenden Metaphysiker der Zeit, ein Wolff, ein Crusius, sind ihm nur noch Luftbaumeister, die mit erschlichenen Begriffen oder durch die magische Kraft einiger Sprüche aus Nichts ihre Gedankenwelten hervorbringen (II 342); und er ist sich völlig klar darüber, wie gewaltsam bei ihnen die Erkenntnis a priori mit der a posteriori in Uebereinstimmung gebracht wird (358 f.). Er bekennt, daß sich vor seinen Augen „öfters Alpen erheben, wo andere einen ebenen und gemächlichen Fußsteig vor sich sehen, den sie fortwandern oder zu wandern glauben" (324).

Sehr bestimmt werden zwei Ziele des metaphysischen Denkens voneinander unterschieden. Das erste ist besonders erwünscht, wenn auch nur selten erreichbar, nämlich „den Aufgaben ein Genüge zu thun, die das forschende Gemüth aufwirft, wenn es verborgenern Eigenschaften der Dinge durch Vernunft nachspäht. Aber hier täuscht der Ausgang nur gar zu oft die Hoffnung und ist diesmal auch unsern begierigen Händen entgangen" (II 367). Es ist die alte Aufgabe der herkömmlichen Metaphysik, die Erkenntnis des Uebersinnlichen. „Der andere Vortheil ist der Natur des menschlichen Verstandes mehr angemessen und besteht darin: einzusehen, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wissen kann, auch bestimmt sei und welches Verhältniß die Frage zu den Erfahrungsbegriffen habe, darauf sich alle unsere Urtheile jederzeit stützen

Digitized by Google

müssen. In so fern ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft, und da ein kleines Land jederzeit viel Grenze hat, überhaupt auch mehr daran liegt, seine Besitzungen wohl zu kennen und zu behaupten, als blindlings auf Eroberungen auszugehen, so ist dieser Nutzen der erwähnten Wissenschaft der unbekannteste und zugleich der wichtigste, wie er denn auch nur ziemlich spät und nach langer Erfahrung erreicht wird" (367 f.). Kant will hier diese Grenze insoweit anzeigen, „daß der Leser bei weiterem Nachdenken finden wird, er könne sich aller vergeblichen Nachforschung überheben in Ansehung einer Frage, wozu die data in einer andern Welt, als in welcher er empfindet, anzutreffen sind .... wenn ich ihm gleich keine neue Einsicht darbot, so vertilgte ich doch den Wahn und das eitele Wissen, welches den Verstand aufbläht und in seinem engen Raume den Platz ausfüllt, den die Lehren der Weisheit und der nützlichen Unterweisung einnehmen könnten" (368)[1]). In der Tat: wenn das verbreitete Bild von dem Wesen der kritischen Philosophie zu Recht bestünde, so hätte das große kritische Hauptwerk den hier schon gewonnenen Zügen kaum neue hinzuzufügen vermocht, und der Beginn der kritischen Philosophie müßte vielmehr ins Jahr 1766, statt ins Jahr 1781 verlegt werden. Die skeptische Ablehnung der alten Metaphysik war niemals stärker als hier, und man muß die weitere Entwicklung auf die kritischen Hauptwerke hin vielmehr als den Versuch ansehen, trotzdem, wenn auch vielleicht auf einem anderen Wege, den Inhalt der Schulmetaphysik zu retten.

Weiter als hier hat sich Kant von der alten Metaphysik niemals entfernt. Die eigentlich metaphysischen Fragen nach dem übersinnlichen Grunde der Wirklichkeit, die auch ihm jetzt und immer als das Ziel aller Metaphysik gelten, entgleiten dem zweifelnden Denken. In dieser Zeit muß Kant den Satz geschrieben haben: „Die Sache der Metaphysik läßt sich nicht mehr halten" (Refl. 153).

[1]) Vgl. auch die ähnliche Stelle über das Leben als Grenzbegriff II 351: „Allein mit dem philosophischen Lehrbegriff vom geistigen Wesen ist es ganz anders bewandt. Er kann vollendet sein, aber im negativen Verstande, indem er nämlich die Grenzen unserer Einsicht mit Sicherheit festsetzt und uns überzeugt: daß die verschiedenen Erscheinungen des Lebens in der Natur und deren Gesetze alles seien, was uns zu erkennen vergönnt ist, das Principium dieses Lebens aber, d. i. die geistige Natur, welche man nicht kennt, sondern vermuthet, niemals positiv könne gedacht werden, weil keine data hierzu in unseren gesammten Empfindungen anzutreffen seien".

Digitized by Google

Mit schmerzlicher Entsagung und halbem Spott blickt er auf seine eigenen „philosophischen Hirngeburten", die noch dazu das Unglück haben, den albernen Träumereien des Geistersehers Swedenborg so verzweifelt ähnlich zu sehen (II 359).

Aber diese völlige Verzweiflung an wirklicher metaphysischer Einsicht ist nicht das einzige Bekenntnis, mit dem uns diese Schrift entläßt. Wäre es das letzte und völlig entscheidende Wort, so müßte sich die Metaphysik in der Tat auf eine Zergliederung der Erfahrungsbegriffe beschränken, und die Grenzen der menschlichen Vernunft aufzuweisen, wäre ihre einzige Aufgabe. Betrachten wir die Schrift nur nach ihrem logischen Gehalte, so ist dies allerdings hier Kants letzte Entscheidung. Betrachten wir sie aber psychologisch, als Zeugnis für den Gemütszustand ihres Verfassers, so ist der durch alle skeptischen Bedenken nicht zu unterdrückende Drang nach Erkenntnis des Uebersinnlichen nicht zu verkennen, ja er tritt hier, wo sich Kant den Verzicht auf seine Befriedigung abzuringen versucht, mit besonderer Deutlichkeit hervor. Der Verfasser dieser Schrift, der die Erkenntnis des Uebersinnlichen als bloßen Traum der Vernunft verspottet, kann auf diese Erkenntnis doch niemals verzichten. Er wird weiter danach ringen, sie auf dem Boden der neu gewonnenen Einsichten doch irgendwie wiederherzustellen.

Das ist der dritte und letzte Gesichtspunkt, unter dem wir diese Schrift betrachten müssen.

Kant spricht von der Metaphysik, „in welche ich das Schicksal habe verliebt zu sein, ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen kann" (II 367). Von dieser Liebe gibt die Schrift die deutlichste Kunde. In allem metaphysischen Denken ist neben dem kritischen Verstande auch die schaffende Phantasie tätig. Gewiß, die metaphysischen Einsichten zu begründen, bedarf es des vernünftigen Denkens, aber sie erstmals zu erfassen, den Reichtum der Wirklichkeit zu höchsten Einheiten zusammenzuschauen, vermag nur die in freier Schöpferkraft tätige Phantasie. Eine lebendig entwickelte Einbildungskraft kann kein metaphysischer Denker entbehren. Von ihr gibt Kant gerade in dieser Schrift der größten kritischen Vorsicht die lebendigsten Proben. Indem er die vorgetragenen metaphysischen Lehren nur als Träume darstellt, um sich selbst ihretwegen zu verspotten, gibt er der Neigung seiner Phantasie um so rückhaltloser nach und verrät uns deshalb Züge seines metaphysischen Weltbildes, auf die er in anderer, kritischer begründeten Darstellung kaum hinzudeuten wagen

Digitized by Google

würde. Aus der Verwandtschaft dieses Weltbildes mit dem von Swedenborg vorausgesetzten macht er dabei kein Hehl (II 359, 360), und es kann psychologisch ja auch nicht bezweifelt werden, daß er sich so ernstlich auf dessen Phantastereien einließ, weil sie sich, ihre Wahrheit einmal vorausgesetzt, sehr wohl dem seinigen einfügen ließen.

Wie ein schöner Traum zieht der Gedanke einer übersinnlichen Welt noch einmal vor Kants Geiste vorüber, und er überläßt sich ihm um so rückhaltloser, als er jetzt ihn zu beweisen sich nicht mehr für verpflichtet fühlt (II 329—341). Während aber bisher Kants Vorstöße in das Reich des Uebersinnlichen stets von dem Verhältnis der Welt zu Gott ausgingen, nimmt er hier seinen Ausgang von dem Wesen des Geistes und der Gemeinschaft der Geister. Für die kritische besonnene Metaphysik bildet das Leben einen unübersteiglichen Grenzbegriff; aber das Fragen des Menschen schweift freilich unaufhaltsam über diese Grenze hinaus, und wenigstens träumen kann man von den jenseits derselben liegenden Bezirken. Mit diesem Rechte kann man neben der Materie das Dasein immaterieller Wesen annehmen, die nicht wie jene durch äußeren Stoß, sondern durch innere Tätigkeit rege werden, und deren besondere Wirkungsgesetze pneumatisch sind. Sie bilden untereinander ein großes Ganze, „welches man die immaterielle Welt (mundus intelligibilis) nennen kann“ (329). „Indem man dann auf solche Weise alle Prinzipien des Lebens in der ganzen Natur als so viel unkörperliche Substanzen untereinander in Gemeinschaft, aber auch zum Theil mit der Materie vereinigt zusammennimmt, so gedenkt man sich ein großes Ganze der immateriellen Welt, eine unermeßliche, aber unbekannte Stufenfolge von Wesen und thätigen Naturen, durch welche der todte Stoff der Körperwelt allein belebt wird“ (330). „So würde denn also die immaterielle Welt zuerst alle erschaffene Intelligenzen, deren einige mit der Materie zu einer Person verbunden sind, andere aber nicht, in sich befassen, überdem die empfindende Subjekte in allen Thierarten und endlich alle Prinzipien des Lebens, welche sonst noch in der Natur wo sein mögen, ob dieses sich gleich durch keine äußerliche Kennzeichen der willkürlichen Bewegung offenbarte“ (332). Ihre Gemeinschaft ist nicht auf die Bedingungen der Körperwelt eingeschränkt, so daß hier die Entfernung der Oerter und Zeitalter verschwindet. „Die menschliche Seele würde daher schon in dem gegenwärtigen Leben als verknüpft mit zwei Welten zugleich müssen angesehen

Digitized by Google

werden, von welchen sie, so fern sie zu persönlicher Einheit mit einem Körper verbunden ist, die materielle allein klar empfindet, dagegen als ein Glied der Geisterwelt die reine Einflüsse immaterieller Naturen empfängt und ertheilt" (332).

So weit mag zur Not noch „die behutsame Sprache der Vernunft" reichen. Nunmehr geht Kant zu einem entschiedeneren Tone über, den er spöttisch den akademischen nennt und der „sowohl den Verfasser als den Leser des Nachdenkens überhebt" (333). „Es ist demnach so gut als demonstrirt, oder es könnte leichtlich bewiesen werden, wenn man weitläuftig sein wollte, oder noch besser, es wird künftig, ich weiß nicht wo oder wann, noch bewiesen werden: . . . ." (333). Nämlich, daß die Seele schon in diesem Leben mit der Geisterwelt in einer unauflöslichen Gemeinschaft steht, auf sie wirke und von ihr Eindrücke empfange.

Solche Gedanken möchten nun nicht nur aus dem bloßen Begriffe der geistigen Natur hergeleitet, sondern an eine wirkliche Beobachtung angeschlossen werden. Hiefür geht Kant nun von den Trieben des menschlichen Herzens aus, die als Eigennutz und Gemeinnützigkeit in einem offenbaren Streit miteinander stehen (334). Wir befinden uns in dem Gedankenkreis der englischen Moralphilosophie. Der sittliche Antrieb verknüpft uns zu einer inneren Gemeinschaft mit unsern Mitmenschen. „Dadurch sehen wir uns in den geheimsten Beweggründen abhängig von der Regel des allgemeinen Willens, und es entspringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine moralische Einheit und systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen" (335). In offenbarer Anlehnung an Hutcheson vergleicht er dieses Gefühl der Abhängigkeit des Privatwillens von dem allgemeinen Willen mit dem Gesetz der Gravitation. Wie dieses die Einheit der materiellen, so schafft jenes die Einheit in der geistigen Welt. Solche Gedanken können dazu dienen, den Widerspruch, der sonst zwischen den moralischen und physischen Verhältnissen des Menschen so befremdlich ist, auszugleichen, indem die Moralität, deren Folgen im Physischen ausbleiben, in der immateriellen Welt unverloren ist (335—337). Die letzten Ausführungen (337—341) gelten dem Zusammenhang beider Welten im empirischen Leben des Menschen, die Stätte der Geisterseherei, wobei „die geistige Empfindung nothwendig so genau in das Hirngespinst der Einbildung verwebt wird, daß es unmöglich sein muß in derselben das Wahre von den groben Blendwerken, die es umgeben, zu unterscheiden" (340).

Digitized by Google

Es ist nicht schwer, diese Darstellung damit abzutun, daß Kant hier nicht im Ernste rede. Schon daß er dies „Märchen aus dem Schlaraffenlande der Metaphysik“ (356), dies „Abenteuer auf dem Luftschiff der Metaphysik“ (360) in Verbindung mit Swedenborgs Geschichten erzählt, beweise dies ja zur Genüge. Aber wichtiger ist es, den schmerzlichen Unterton nicht zu überhören, der bei all diesem Spotte mitklingt. Wichtiger ist, sich darüber klar zu werden, worauf sich dieser Spott eigentlich bezieht. Er richtet sich nur gegen den Anspruch, solche Gedanken beweisen zu wollen, nicht aber auf ihren Inhalt. Er richtet sich nur gegen den Anspruch, solchen Gedanken eine objektive wissenschaftliche Geltung zuzugestehen, nicht aber gegen ihre subjektive Ueberzeugungskraft. Selbst hier, wo er dem Glauben an eine Beweisbarkeit des Uebersinnlichen so fern wie möglich steht, bleibt ihm der Inhalt seiner Weltanschauung subjektiv außer jedem Zweifel. Allerdings hat diese Metaphysik nicht die „Deutlichkeit einer Demonstration“, sondern sie überredet nur „mit der Vorempfindung eines nicht ungeübten Verstandes“ (329). Aber „unsere innere Empfindung und die darauf gegründete Urtheile des Vernunftähnlichen führen, so lange sie unverderbt sind, eben dahin, wo die Vernunft hin leiten würde, wenn sie erleuchteter und ausgebreiteter wäre“ (350 Anm.). Die unmittelbare Gewißheit des Gefühls, die Kant der englischen Morallehre entnommen, gilt ihm auch als ein, wenn auch unbeweisbares Anzeichen der Wahrheit. Die „Hoffnung auf die Zukunft“ ist ein Gewicht an der Verstandeswage, das er niemals beseitigen will (349 f.).

Daß Kant dieser Weltansicht im ganzen Wahrheit zugesteht, wenn er auch jede einzelne Geistererscheinung in Zweifel zieht, bekennt er endlich in den Sätzen, in denen wohl abschließend seine eigene Stellung zu den in dieser Schrift vorgetragenen Gedanken zum Ausdruck kommt: „Eben dieselbe Unwissenheit macht auch, daß ich mich nicht unterstehe so gänzlich alle Wahrheit an den mancherlei Geistererzählungen abzuleugnen, doch mit dem gewöhnlichen, obgleich wunderlichen Vorbehalt, eine jede einzelne derselben in Zweifel zu ziehen, allen zusammen genommen aber einigen Glauben beizumessen. Dem Leser bleibt das Urtheil frei“; — d. h. ein Beweis kann nicht stattfinden — „was mich aber anlangt, so ist zum wenigsten der Ausschlag auf die Seite der Gründe des zweiten Hauptstücks“ — in dem die Lehre von der intelligibeln Welt vorgetragen wurde — „bei mir groß genug, mich bei Anhörung

Digitized by Google

der mancherlei befremdlichen Erzählungen dieser Art ernsthaft und unentschieden zu erhalten. Indessen da es niemals an Gründen der Rechtfertigung fehlt, wenn das Gemüth vorher eingenommen ist, so will ich dem Leser mit keiner weiteren Vertheidigung dieser Denkungsart beschwerlich fallen" (351).

In der Tat bleibt der Gedanke der Einheit der in dem moralischen Bewußtsein gegründeten, von Raum und Zeit unabhängigen intelligibeln Welt ein dauernder Bestandteil von Kants Weltanschauung, dessen Keime wir schon in seinen ersten Schriften vorfanden [1]), der aber erst hier ganz entwickelt ist. Diesen Gedanken zu begründen, woran er für jetzt noch verzweifelt, wird nunmehr sein besonderes Anliegen.

4. Das große Licht 1769/70.

Das Ringen nach einer Begründung der ihm von frühe an feststehenden Weltanschauung bezeichnet Kants Entwicklung; der früh gewonnene Gehalt soll in eine sicher begründete Form gegossen werden. Von diesem Ziel ist Kant im Jahre 1765 scheinbar soweit entfernt wie möglich; Gehalt und Form, Weltansicht und ihre Begründung fallen auseinander. Der eigentlich wertvolle Gehalt schwebt nur als Traum vorüber, und die begründete Erkenntnis wagt sich nicht über eine zergliedernde Betrachtung der Erfahrungsbegriffe hinaus. Aber dabei vermochte Kant nicht stehen zu bleiben. Sein Denken ist nunmehr in mächtige Bewegung gesetzt. Die Gegenstände der Einzelwissenschaften treten zurück, Kant wird erst jetzt ganz zum Philosophen, und die Frage, welche ihn bisher nur wie beiläufig beschäftigte, rückt in den Mittelpunkt, die Frage nach der wahren Methode der Philosophie.

Offenbar genügt ihm die 1762/1763 gewonnene und 1765 festgehaltene Methode nicht mehr. Mit der bloßen Grenzbestimmung der Vernunft ist es nicht getan; ihre Ansprüche auf Erkenntnis des Uebersinnlichen lassen sich nicht abweisen, und es muß gelingen, für die Philosophie eine Methode zu gewinnen, welche die übersinnlichen Gegenstände mit umfaßt. Die wenigen Briefe, die wir aus den Zeiten gleich nach Abschluß der Schrift über die Träume besitzen, an Lambert, Mendelssohn, und auch Herder, zeigen Kant in dem erneuten, nur noch ernstlicher aufgenommenen Ringen um die Methode der Metaphysik. Man muß dabei beachten, daß der Inhalt seiner Briefe den Bestrebungen der Empfänger etwas an-

[1]) Vgl. oben S. 115—119.

Digitized by Google

gepaßt ist. An Lambert, der seiner 1762/1763 gewonnenen Methode nahe stand und besondere Aufmerksamkeit schenkte, schreibt er in der Hauptsache nur über diese, Mendelssohn läßt er auch etwas von dem Inhalt seiner Weltanschauung erblicken.

Lambert hatte im Meßkatalog gelesen, daß Kant Ostern 1766 eine Methode der Metaphysik herausgeben wolle (X 48). Es war eine voreilige Anzeige des Buchhändlers gewesen (53). Aber diese Anzeige veranlaßte den Briefwechsel mit Kant, der sich hier etwas näher über seine Methode äußert. Wir erinnern uns, daß Kant in den Träumen ein doppeltes Ziel des metaphysischen Denkens aufgestellt hatte, ein positives und ein negatives, nämlich die verborgenen Eigenschaften der Dinge durch Vernunft aufzuspüren und andrerseits die Grenzen der vernünftigen Einsicht zu bestimmen (S. 147 f.). Dem ersten Ziele glaubte er in jener Schrift sich nur noch träumend nähern zu können, bestimmte Regeln waren nur für die Erreichung des zweiten angegeben. In demselben Sinne äußert er sich, wohl bald nach Beendigung der Schrift, Silvester 1765 gegenüber Lambert: „Nach mancherley Umkippungen", bei denen er die Quelle des Irrtums stets in der Art des Verfahrens gesucht habe, sei er nun endlich dahin gelangt, daß er sich der Methode versichert halte, um dem Blendwerk des Wissens bei voreiliger Entscheidung zu entgehen. Seitdem sehe er jedesmal aus der Natur der vorliegenden Aufgabe, welcher Grad der Erkenntnis bei jedem Gegenstande erreichbar sei, wodurch das Urteil allerdings öfter eingeschränkt, aber auch sicherer als gewöhnlich werde (X 52 f.). „Alle diese Bestrebungen laufen hauptsächlich auf die eigentümliche Methode der Metaphysik und vermittelst derselben auch der gesammten Philosophie hinaus" (53). Kant bezeichnet hier nur das negative Ziel der Metaphysik; aber er hat dabei das positive nicht aus den Augen verloren. Er will das schon angekündigte Werk „als das Hauptziel aller dieser Aussichten noch ein wenig aussetzen", „und zwar darum, weil ich im Fortgange desselben merkte, daß es mir wohl an Beyspielen der Verkehrtheit im Urtheilen gar nicht fehlete um meine Sätze von dem unrichtigen Verfahren zu illustrieren, daß es aber gar sehr an solchen mangele, daran ich in concreto das eigenthümliche Verfahren zeigen könte". Er will daher einige kleinere Ausarbeitungen voranschicken, deren Stoff fertig vor ihm liege und die den Titel „Metaphysische Anfangsgründe der natürlichen Weltweisheit" und „Metaphysische Anfangsgründe der praktischen Weltweisheit" führen sollen (53).

Aehnlich äußert sich Kant dann im folgenden Frühjahr (April

Digitized by Google

1766) gegenüber Mendelssohn. Er redet über seine Schrift von den Träumen und gesteht, daß er die aufgeblasene Anmaßung der bisherigen Metaphysik, so wie sie in der jetzigen Zeit gangbar sei, mit einigem Hasse ansehe und daß ihre gänzliche Vertilgung nicht so schädlich sein könne, als die so verwünschte Fruchtbarkeit dieser erträumten Wissenschaft (X 67). Die Metaphysik selbst, objektiv erwogen, will er gewiß nicht für gering und entbehrlich halten, auf ihr beruhe sogar das wahre und dauerhafte Wohl des menschlichen Geschlechts. Dem Wissen aber, das sie zur Zeit feil bietet, müsse man das dogmatische Kleid abziehen und ihre angegebenen Einsichten skeptisch behandeln, „wovon der Nutzen freylich nur negativ ist aber zum positiven vorbereitet" (67 f.). Kant glaubt seit einiger Zeit zu wichtigen Einsichten in dieser Disziplin gelangt zu sein, „welche ihr Verfahren festsetzen und nicht blos in allgemeinen Aussichten bestehen sondern in der Anwendung als das eigentliche Richtmaas brauchbar sind" (68). Daß ihm für dieses positive Ziel nicht eine bloße Analyse der Erfahrungsbegriffe genügt, zeigt dann deutlich die folgende Bemerkung, mit der er Mendelssohn auf den Hauptpunkt seiner Schrift und seiner gegenwärtigen metaphysischen Spekulationen hinweist. „Meiner Meinung nach kommt alles darauf an die data zu dem Problem aufzusuchen wie ist die Seele in der Welt gegenwärtig so wohl den materiellen Naturen als denen anderen von ihrer Art", ein von Kant selbst unterstrichener Satz. Als ein Verhältnis von Ursache und Wirkung läßt sich diese Gegenwart nicht verstehen, da dieses durch Vernunftschlüsse nicht erfunden werden kann, sondern uns in der Erfahrung gegeben sein muß; sonst ist es bloß erdichtet. Wir müssen daher fragen, ob wir aus unserer Erfahrung jemals eine solche Kenntnis der Seele, von Geburt, Leben und Tod gewinnen können, um sie durch Vernunft einzusehen, und ob es hier nicht wirkliche Grenzen gibt, nicht durch die Schranken unserer Vernunft, nein der Erfahrung, welche die data zu ihr enthält (69). Diese Worte scheinen der rein skeptischen Behandlung solcher Fragen in den Träumen recht nahe zu stehen, auf die Kant hier auch selber hinweist. Aber er weiß doch auch, daß es noch eine andere Betrachtung gibt außer dieser an die Erfahrung gefesselten, eine andere Betrachtung, die er hier nur vorläufig beiseite setzen will, die teleologische, die ihre „Beweisthümer aus der Anständigkeit oder den göttlichen Zwecken" nimmt (69). Für sie dürfte das bezeichnete Hauptproblem vielleicht weniger unlösbar sein.

Digitized by Google

Die angekündigten Schriften erschienen nicht. Offenbar sah sich Kant immer erneuten Schwierigkeiten gegenüber; aber er arbeitet unablässig an ihrer Lösung. So schreibt er ein Jahr später (Mai 1767) an Herder: „Was mich betrift, da ich an nichts hänge und mit einer tiefen Gleichgültigkeit gegen meine und anderer Meinungen das ganze Gebäude öfters umkehre und aus allerley Gesichtspunkten betrachte um zuletzt etwa denienigen zu treffen, woraus ich hoffen kann es nach der Warheit zu zeichnen, so habe ich seitdem wir getrennt seyn in vielen Stücken andern Einsichten Platz gegeben" (X 70 f.). Zur Zeit sei sein Bestreben darauf gerichtet, die Schranken der menschlichen Fähigkeiten und Neigungen zu erkennen, und er arbeite daher an einer „Metaphysik der Sitten", „wo ich mir einbilde die augenscheinlichen und fruchtbaren Grundsätze ingleichen die Methode angeben zu können wonach die zwar sehr gangbare aber mehrentheils doch fruchtlose Bemühungen in dieser Art der Erkenntnis eingerichtet werden müssen wenn sie einmal Nutzen schaffen sollen. Ich hoffe in diesem Jahre damit fertig zu werden wofern meine stets wandelbare Gesundheit mir daran nicht hinderlich ist" (71). Herder, der seinen Lehrer als Verehrer der englischen Essayisten kennt, erwartet danach ein Werk ähnlich den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (74). Aber auch dies Werk erschien nicht, und wir können nicht mehr beurteilen, wie viel davon überhaupt zustande kam.

Dann reißen für die nächsten Jahre die brieflichen Zeugnisse wieder ab. Wir können nur vermuten, daß die im Brief an Mendelssohn ausgesprochene Hauptfrage, wie die Seele in der Welt gegenwärtig sei, also nach der Verknüpfung der sinnlichen und intelligibeln Welt, Kant weiter beschäftigte und ihn zunächst zu der Frage nach den Bedingungen der sinnlichen Welt führte. Statt seine methodischen Erwägungen zu einem Abschluß zu bringen, wendet er sie zunächst auf eine bestimmte Frage, auf die Frage nach der Natur des Raumes, an, und so erscheint 1768 die kleine Schrift Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume. Sie steht genau auf der Grenze von Kants alter und späterer kritischen Raumauffassung. Früher hatte er im Anschluß an Leibniz und dessen Schule den Raum nur als Ordnung der äußeren Verhältnisse der Gegenstände zueinander gefaßt und sich gerade an diesem Punkte von seinem Meister Newton entfernt. Jetzt erklärt er, angeregt wohl auch durch eine Abhandlung von Euler (II 378), den absoluten Raum, der eine selbständige

Digitized by Google

Realität besitzt, als die erste Voraussetzung aller räumlichen Beziehungen der Materie. Er wendet sich ausdrücklich gegen die deutsche Lehre und schließt sich den scharfsinnigen Philosophen an, die „ihn in den Lehrbegriff der Naturwissenschaft aufgenommen haben", natürlich Newton (383). Schwankend sind aber noch seine Bestimmungen über das eigentliche Wesen dieses absoluten Raumes. Er gesteht ihm ausdrücklich eine eigene Realität, unabhängig von dem Dasein aller Materie zu (378), sieht dabei aber zugleich in ihm einen jener Grundbegriffe, bei denen die philosophische Analyse der Erfahrung als einem letzten Satze Halt machen muß (383). Er gehört in diesem Sinne zu den „ersten Data unserer Erkenntniß" (383). Andrerseits ist aber auch die anschauliche Natur des Raumes unzweifelhaft und er will sich daher nicht recht mit den anderen Grundbegriffen der Erfahrung in eine Reihe stellen lassen. Und so fügt Kant hinzu, daß „es nicht an Schwierigkeiten fehlt, die diesen Begriff umgeben, wenn man seine Realität, welche dem inneren Sinne anschauend gnug ist, durch Vernunftideen fassen will" (383). Unzweifelhaft bereitet der Gedanke des absoluten Raumes die Lehre von der reinen Raumanschauung in der kritischen Philosophie vor. Aber wie diese Zwischenlösung zunächst auf die Fortbildung von Kants methodischen Gedanken wirkte, vermögen wir bei dem Mangel fast aller Zeugnisse für die nächste Zeit nicht zu erkennen.

Endlich bringt das Jahr 1769 die Entscheidung. Anfang September 1770 berichtet Kant an Lambert: „Ich konte mich nicht entschließen etwas minderes, als einen deutlichen Abris von der Gestalt darinn ich diese Wissenschaft erblicke und eine bestimte Idee der eigenthümlichen Methode in derselben zu überschicken. Die Ausführung dieses Vorhabens flocht mich in Untersuchungen ein, die mir selbst neu waren und bey meiner ermüdenden academischen Arbeit einen Aufschub nach dem andern nothwendig machte. Seit etwa einem Jahre bin ich, wie ich mir schmeichle, zu demienigen Begriffe gekommen, welchen ich nicht besorge iemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen und wodurch alle Art metaphysischer quaestionen nach ganz sichern und leichten criterien geprüft und, in wie fern sie auflöslich sind oder nicht, mit Gewisheit kan entschieden werden" (X 92 f.). Damit stimmt eine spätere Aufzeichnung überein, die uns zugleich mit den Problemen bekannt macht, von denen aus Kant zu dieser endlichen Lösung der ihn bedrängenden Schwierigkeiten gelangte. „Ich sah anfänglich diesen

Digitized by Google

Lehrbegriff nur in einer Dämmerung. Ich versuchte es ganz ernstlich, Sätze zu beweisen und ihr Gegenteil, nicht um eine Zweifellehre zu errichten, sondern weil ich eine Illusion des Verstandes vermutete, zu entdecken, worin sie stäcke. Das Jahr 69 gab mir großes Licht" (Refl. 4). Angesichts dieser für Kants gesamte Entwicklung entscheidenden Wendung erheben sich zwei Fragen. Einmal: wie kam Kant auf das Antinomienproblem und wie hat er es behandelt. Und zweitens: worin bestand das große Licht, das ihm im Jahr 1769 aufging und seine methodischen Untersuchungen zunächst zum Abschluß brachte, und welche geschichtlichen Bedingungen ließen es ihm damals aufgehen. Die erste Frage ist von geringerer Wichtigkeit, und auf sie ist bei dem Mangel äußerer Zeugnisse eine sichere Antwort, wie es scheint, auch kaum zu gewinnen. Die zweite ist von entscheidender Bedeutung und doch vielleicht etwas bestimmter zu beantworten, als es bisher geschehen ist.

Die gegensätzlichen Lehren, besonders in bezug auf das Unendliche und auf das Ganze, zu denen Philosophie und Naturwissenschaften geführt wurden, beschäftigten Kant ja schon in der Monadologia physica und sie klingen gelegentlich immer wieder an. Damals hatte er durch die Unterscheidung des Raumes als einer bloßen Ordnung von dem ihn erfüllenden Stoff einen Ausgleich versucht (S. 126 f.). Die neue Raumlehre, die den Raum wieder mit Newton als absolute Realität faßte, ließ diesen Ausweg nicht mehr zu, und so mag die Frage erneut in den Mittelpunkt von Kants Gesichtskreis getreten sein. Die aus jenen gegensätzlichen Lehren hervorwachsenden Antinomien klingen in der Tat im Eingang der Dissertation von 1770 und auch in späteren Teilen derselben (§ 28) deutlich an (II 387—389).

Diese Schrift, mit der Kant seine ordentliche Professur antrat, De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis ist das Ergebnis der neugewonnenen Einsicht. Und deutlich tritt gleich an ihrem Eingang der Gedanke hervor, durch den die Antinomien lösbar scheinen, und in dem wir ohne allen Zweifel das große Licht des Jahres 1769 erkennen müssen: Die Trennung der anschaulichen und der Verstandeserkenntnis. Der weiteren Darlegung dieser Lehre und ihrer Folgen für die metaphysische Methode ist die gesamte Schrift gewidmet. Daß dies der Begriff ist, von dem er in dem Briefe an Lambert rühmt, daß durch ihn jede Art metaphysischer Fragen geprüft und

Digitized by Google

über ihre Auflösbarkeit entschieden wird, kann ebenfalls keinem Zweifel unterliegen. Es ist der erste entscheidende Schritt zur kritischen Philosophie, den Kant niemals wieder zurückzugehen, sondern dem er nur andere in derselben Richtung folgen lassen mußte. Auch sonst ist die neu gewonnene Sicherheit, mit der Kant sich in dieser Schrift bewegt, auffallend. Gewisse Grundbegriffe, die dauernd ein Bestandteil von Kants Denken bleiben sollten, sind zuerst gewonnen und alsbald scharf umrissen; so Stoff und Form, Phänomena und Noumena, Empfänglichkeit der Sinnlichkeit und tätiges Vermögen des Verstandes, sinnliche und intellektuelle Anschauung, reine Anschauung und Idee. Hier besteht ein Unterschied in der Beurteilung der Schrift wohl überhaupt nicht.

Aeußerst strittig dagegen ist die weitere Frage, welche Bedingungen es waren, die Kant dieses große Licht aufgehen ließen. Müssen wir bei dieser entscheidenden Wendung an einen äußeren Einfluß denken oder ist Kant rein aus sich selbst im Verfolg seines Weges zu dieser Einsicht gekommen? Paulsen, Windelband, Vaihinger, Adickes, um nur einige zu nennen, sind der ersteren Meinung, Kuno Fischer der zweiten. Jene widersprechen sich aber weiter darin, daß Paulsen und Adickes den Einfluß von Hume annehmen, Windelband und Vaihinger den von Leibniz kürzlich (1765) erschienenen Nouveaux essais. Wir müssen diese Ansichten, von denen keine haltbar erscheint, einer kurzen Prüfung unterziehen [1]).

Die Ansicht, daß Humes Einfluß an dieser Stelle entscheidend auf Kants Entwicklung gewirkt habe, beruft sich auf den berühmten Satz in dem Vorwort zu den Prolegomena (1783), nach dem es die Erinnerung des David Hume gewesen sei, was Kant vor vielen Jahren den dogmatischen Schlummer unterbrochen habe (IV 260), im Zusammenhang mit einem Brief an Garve (September 1798), in dem dieselbe Erweckung aus dem dogmatischen Schlummer der Beschäftigung mit den Antinomien beigemessen wird (XII 255). Da nun die Antinomien nach Kant selbst (Refl. 4) im Jahre 1769 diese Wirkung ausgeübt haben, so schließt man, daß in dieselbe Zeit der Einfluß Humes fallen müsse. Aber ob man diese beiden, 15 Jahre auseinander liegenden Aeußerungen wirklich in einen so engen Zusammenhang bringen darf, erscheint doch recht zweifel-

[1]) Vgl. Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie S. 126 ff. Adickes, Kant-Studien S. 138 ff. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie II[6] S. 31 ff. Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft I S. 48.

Digitized by Google

haft. Es steht fest, daß sich Kant in solchen rückblickenden Bemerkungen über seine eigene Entwicklung öfters geirrt hat, und da nach dem Zeugnis seiner älteren Schriften selbst diese „Erweckung aus dem dogmatischen Schlummer" offenbar allmählich und nicht auf einmal erfolgte, so ist es sehr wohl möglich, daß er mit dem zufällig gleich gewählten Wort beide Male auf verschiedene Zeiten deutet. Und das Zeugnis dieser Schriften selbst, das entscheidend ist, erweist den Einfluß der Humeschen Frage unwidersprechlich schon für das Jahr 1763 (s. o. S. 137 f.), während um das Jahr 1769 irgendeine stärkere Berücksichtigung derselben nicht hervortritt. In der Dissertation vom Jahre 1770, die den Ertrag dieser neuen Einsicht darstellt, wird Hume überhaupt nicht erwähnt. Ein engerer Zusammenhang zwischen dem Problem der Antinomien und der durch Hume angeregten Frage nach dem Wesen der Kausalität tritt nirgends hervor.

Ebensowenig aber läßt sich die Behauptung eines entscheidenden Einflusses der Neuen Versuche von Leibniz aufrecht erhalten. Auch sie findet in den äußeren Zeugnissen gar keine Stütze. Leibniz wird in der Schrift von 1770 nur höchst selten und meistens wegen seiner Relativierung von Raum und Zeit ablehnend erwähnt (II 400 f., 403 f.). Mit der Trennung von sinnlicher und Verstandeserkenntnis wird sein Name nirgends in Zusammenhang gebracht. Und dies ist auch nicht weiter verwunderlich, wenn wir bedenken, daß Leibniz' Unterscheidung der sinnlichen Tatsachen- und der begrifflichen Vernunftwahrheiten in einem ganz anderen, beinahe entgegengesetzten Sinne erfolgt war. Leibniz kam es gerade darauf an, beide als ihrem Wesen nach gleich und die sinnliche Erkenntnis nur als eine niedere, noch verworrene Stufe der Vernunfterkenntnis hinzustellen. Kant dagegen legt das entscheidende Gewicht auf die Selbständigkeit der anschaulichen Erkenntnis gegenüber der des Verstandes; er will sie deshalb auch nicht als verworren gelten lassen, sondern ihr die gleiche, nur eben anschauliche Deutlichkeit zuerkennen wie der begrifflichen. Die Intellektuierung der Erscheinungen macht Kant gerade Leibniz zum Vorwurf (IV 174 bis 180). Uebrigens brauchte Kant jene Unterscheidung gar nicht neu aus Leibniz' jetzt zuerst erschienenen Schrift zu lernen, war sie doch in die wolffische Philosophie übergegangen und von hier aus Gemeingut des deutschen Denkens geblieben (S. 20 ff.). Unter diesem Namen setzt sich dann Kant auch mit ihr auseinander, aber, wie nicht anders zu erwarten, durchaus im ablehnenden Sinne (II 394 f.).

Digitized by Google

Man muß also Kuno Fischer recht geben, wenn er weder den besonderen Einfluß von Hume noch einen erneuten Einfluß von Leibniz für diese Zeit einräumen will. Andrerseits ist die Richtung, welche Kants Denken von diesem Jahre an nimmt, so abweichend von der bisherigen und so bestimmt, daß man Bedenken trägt, sie nur als Ergebnis seiner eigenen Gedankenentwicklung gelten zu lassen. Bestimmte äußere Anregungen sind es ja auch bisher immer gewesen, die seinem Denken neue Richtungen gaben. Gewiß ist die Trennung der sinnlichen und intelligibeln Welt Kant seit seiner Auseinandersetzung mit Swedenborg ein geläufiger Gedanke, aber damals war der Gedanke nur ein Traum, jetzt gilt er als wohl begründbar. Beide Welten werden in strenger Methodik auf getrennte Quellen der Erkenntnis zurückgeführt. Dies ist das Bezeichnende an der Dissertation von 1770, daß sie es unternimmt, was zuvor nur ein Traum war, zu begründen und daß sie sich solche Begründung zutraut. Sollte Kant dieses Zutrauen nicht doch durch irgend eine neue Anregung gewonnen haben?

In der Tat weist nun die Dissertation selbst so deutlich auf eine derartige Anregung hin, daß man sich nur wundern muß, wie sie bisher übersehen werden konnte. Kant wirft Wolff vor, daß er durch seine (in Wahrheit leibnizsche) Unterscheidung von Gegenständen der Sinnlichkeit und des Verstandes die ehrwürdige Gewohnheit des Altertums, von der Natur der Phaenomena und Noumena zu reden, sehr zum Schaden der Philosophie abgeschafft habe [1]). Schon zuvor, da er diese Begriffe zum erstenmal einführt, beruft er sich auf die Schulen der Alten [2]). Und während in Kants älteren Schriften seine unmittelbare Kenntnis der antiken Philosophie kaum über Lucrez und Seneca hinausging, werden jetzt die Denker vor

[1]) § 7 II 395 Vereor autem, ne Ill. Wolffius per hoc inter sensitiva et intellectualia discrimen, quod ipsi non est nisi logicum, nobilissimum illud antiquitatis de phaenomenorum et noumenorum indole disserendi institutum, magno philosophiae detrimento, totum forsitan aboleverit, animosque ab ipsorum indagatione ad logicas saepenumero minutias averterit. Der Satz ist übrigens ein bedauerlicher Beweis für die mangelhafte philologische Sorgfalt, mit der auch die neuesten großen kritischen Ausgaben unsres Philosophen hergestellt sind. In Hartensteins Sammlung der kantischen Werke schlich sich der sinnlose Druckfehler Vereor autor ... ein. Er wird sowohl von der Akademie-Ausgabe wie von der Cassirerschen übernommen.

[2]) § 3 II 392 Objectum sensualitatis est sensibile; quod autem nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum, est intelligibile. Prius scholis veterum phaenomenon, posterius noumenon audiebat. Auch Lambert schreibt diese Unterscheidung „den Alten" zu (X 100). Vgl. Refl. 1135—38.

Digitized by Google

allem erwähnt, welche den Unterschied der Sinnes- und Verstandeswelt eigentlich begründeten: Plato und die Eleaten. Der echte Sinn der platonischen Idee beginnt wieder zu tagen, da Kant sie als das Größte an Vollkommenheit bezeichnet, wobei er schon besonders auf die Idee des Staates hinweist[1]), und sie mit der intellektuellen Anschauung in Verbindung bringt[2]). Auch über den Sinn, in dem die Eleaten eine Wissenschaft der Erscheinungen mögen geleugnet haben, macht er sich Gedanken (II 398).

Woher kommt unserem Denker diese neue Kenntnis der antiken Philosophie und insbesondere ihrer idealistischen Richtungen? Daß sie ihm diese neue Anregung brachte, kann nach den Bemerkungen der Schrift selbst nicht zweifelhaft sein. Es ist ein bewußtes Anknüpfen an das Erbe der Alten. Wie dies kam, läßt sich erkennen.

Es ist bisher noch nicht genügend beachtet worden, daß Kant in dieser Zeit begonnen hat, sich eingehender mit der Geschichte der Philosophie zu beschäftigen. Für das Winter-Semester 1767/68 hatte Kant zum erstenmal angekündigt: Encyclopaediam philosophiae universae cum succincta historia philosophica secundum Compendium Feders Grundriß der philos. Wissenschaften uno semestri pertractandum proposuit[3]). Feders Grundriß war gerade 1767 erschienen und fand wegen seiner bequemen Anlage ziemliche Verbreitung. Schon im nächsten Jahre wurde eine neue Auflage nötig. In seiner ersten Abteilung bietet er eine „Einleitung zur philosophischen Historie", allerdings bloß einen äußerst dürftigen Abriß, der kaum mehr als die Namen der Philosophen enthält und Kant sicherlich nur die Grundlage für eigene Erörterungen bot. Wissen wir doch aus mancherlei Aufzeichnungen, wie energisch Kant zu den Grundbegriffen der vergangenen Systeme vorzudringen versuchte (Refl. 221—257)[4]), wovon ja außer den angeführten Stellen der Dissertation so manche Erörterung in den Kritiken Zeugnis ablegt. Was die kritische Philosophie gegenüber den älteren Schriften Kants auszeichnet, ist auch die umfassende geschichtliche Begründung.

[1]) § 9 II 396 Maximum perfectionis vocatur nunc temporis ideale, Platoni idea (quemadmodum ipsius idea reipublicae), et omnium, sub generali perfectionis alicuius notione contentorum, est principium, quatenus minores gradus nonnisi limitando maximum determinari posse censentur.

[2]) § 25 II 413 — intuitum purum intellectualem et legibus sensuuum exemptum, qualis est divinus, quem Plato vocat ideam, praetereuntes —.

[3]) Emil Arnoldt, Gesammelte Schriften V S. 215.

[4]) Den Niederschlag dieser Studien bietet in aller Kürze der letzte Abschnitt der K. r. V. III 550—552.

Digitized by Google

Die älteren Systeme werden unter bestimmten allgemeinen Gesichtspunkten, etwa als Dogmatismus und Skeptizismus, als subjektive und objektive Moralsysteme, geordnet und Kants eigene Stellung in diesem geschichtlichen Rückblick bestimmt. Daß Kant sich diese gründlichere Belehrung aus der großen, gerade damals (1766/67) in zweiter Auflage erschienenen Historia critica philosophiae von Jakob Brucker holte, dürfen wir nach ihrer Erwähnung in der Kritik der reinen Vernunft als sicher annehmen (IV 201) [1]). Gerade bei der Besprechung der platonischen Philosophie, von deren Eigenart die Kritik der reinen Vernunft eine so gründliche Vorstellung verrät (IV 199—204), wird Brucker erwähnt [2]).

Jene Vorlesung über philosophische Enzyklopädie hat Kant sicherlich zuerst veranlaßt, sich eingehender mit der Geschichte der Philosophie zu beschäftigen. Oder noch wahrscheinlicher ist es vielleicht, daß er in seinen, wie wir sehen, immer neu umgewandten Erwägungen über die philosophische Methode das Bedürfnis nach einem geschichtlichen Ueberblick empfand und deshalb zu Feders Grundriß griff, der ihm hierfür einen äußeren Anhalt bot. Jedenfalls ist es sehr auffallend, wie häufig Kant gerade in diesen Jahren diese Vorlesung wiederholt: nach dem Wintersemester 1767/68 gleich im folgenden 1768/69, dann Sommer 1769 und 1770, und wieder im Winter 1770/71 und 1771/72. Dann treten ein paar Jahre Pause ein; seit der Mitte der siebziger Jahre folgt die Vorlesung noch ein

[1]) Daß sich Kant dabei wirklich der großen Ausgabe und nicht etwa der kurzen Institutiones historiae philosophicae desselben Verfassers bediente, geht aus einem wörtlichen Anklang an jene hervor. Kant sagt: „Die Platonische Republik ist als ein vermeintlich auffallendes Beispiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben kann, zum Sprichwort geworden, und Brucker findet es lächerlich . . .“ (IV 201). Vgl. dazu Brucker Historia I 1742 S. 726: Recte — observatum est, fictam et in cerebro tantum Platonis enthusiasmo philosophico repleto hanc, quam condidit, rempublicam consistere posse.“

[2]) Die lateinischen Ausdrücke fand Kant bei Brucker allerorten, besonders bei der Darstellung Platos (I S. 673), die griechischen bei der Darstellung der Skeptiker (I S. 1332). Die erst genannte Stelle dürfte für Kant besonders wichtig geworden sein, auch wegen des Hinweises auf Leibniz und sein günstiges Urteil über Platos angeborenen Begriffe im Gegensatz zu der tabula rasa bei Aristoteles und Locke. Ein besonderes Studium der Skeptiker (Vaihinger, Kommentar zu Kants Kr. r. V. II S. 117 Anm.) braucht deshalb nicht angenommen zu werden. Daß Kant „Plato zeitlebens nur Augustinisch gesehen“ habe (Heimsoeth in den Kant-Studien 29 S. 125), kann ich gar nicht zugeben. Der Ausdruck mundus intelligibilis findet sich übrigens gelegentlich auch schon in den Träumen (II 329).

Digitized by Google

paar Mal, zuletzt im Wintersemester 1781/82 [1]). So scheint Kant nach der Vollendung seines kritischen Hauptwerkes das Interesse an ihr verloren zu haben.

Die neue Einsicht, welche Kants Erwägungen über die Methode der Philosophie in dieser Zeit zum Abschluß bringt und die Grundlage der kritischen Philosophie werden sollte, ist also aus einer bewußten Anknüpfung an die Gedanken der antiken, insbesondere der platonischen Philosophie gewonnen. Die unleugbare Verwandtschaft beider ist nicht zufällig, sondern beruht auf einem nachweisbaren geschichtlichen Zusammenhang [2]).

Wir wenden uns nunmehr der Inauguralschrift selber zu. Alle ihre Erörterungen beruhen auf dem neu gewonnenen Grundgedanken einer Trennung der sinnlichen und der Verstandeserkenntnis und damit einer Trennung ihrer Gegenstände in Phaenomena und Noumena (§ 3 II 392). Damit ist zum ersten Male wieder seit Leibniz das gesamte metaphysische Denken auf einen neuen Boden gestellt.

An der Hand des Satzes vom Grunde die Tatsachenwahrheiten zu Vernunftwahrheiten zu erheben, war, wie wir uns erinnern, die durch Leibniz der Philosophie gestellte Aufgabe, um deren Lösung Wolff und seine Schule sich mühte. Die Voraussetzung dabei war, daß die Welt der Tatsachen, also die sinnliche Welt, denselben begrifflichen Gehalt nur noch verworren zur Darstellung bringe, wie die Welt des vernünftigen Denkens. Ihn aus dieser Verworrenheit zur Deutlichkeit des Begriffs zu erheben, ist das Ziel. Die Erkenntnis a posterori aus der Erfahrung stimmt also mit der Erkenntnis a priori aus dem Begriff überein, und jene zu dieser hinzuleiten, jene an diese anzuknüpfen, war Wolffs Bestreben. Auf dem gleichen Boden standen auch alle bisherigen metaphysischen Versuche Kants. Eine so entschiedene Fechterstellung gegenüber Wolff er schon eingenommen hatte, so kämpfte er doch noch immer mit diesem auf dem gleichen Kampfplatz. Der Unterschied lag nur in folgendem. Wolff nahm es mit der Herleitung der Begriffe aus der Erfahrung sehr leicht und ging rasch zu dem synthetischen Verfahren über, um den begrifflichen Zusammenhang festzustellen, in dem Vertrauen, das durch versteckte Anleihen bei der Erfahrung

[1]) Vgl. die Zusammenstellung bei Arnoldt, Schriften V S. 337.

[2]) Richtig bezeichnet Kroner, Von Kant bis Hegel I S. 35 die kantische Philosophie als eine Erneuerung des platonischen Idealismus aus deutschem Geiste. Vgl. auch Windelband, Geschichte der neueren Philosophie II[6] S. 40, der die Uebereinstimmung mit Plato aber mit Unrecht „vermutlich unbewußt" nennt.

Digitized by Google

sich vor sich selber rechtfertigte, der empirische Zusammenhang werde schon damit übereinstimmen. Kant sah im Anschluß an die von Newton geübte Methode ein, daß es erst einmal darauf ankommen müsse, durch Zergliederung der Erfahrung die Grundbegriffe zu finden, aus denen ihr Zusammenhang dann später vielleicht hergeleitet werden könne. Und diese analytische Arbeit war so groß, daß der Beginn der synthetischen vorläufig verschoben werden mußte. Der von Leibniz ererbte Grundgedanke aber, sieht man wohl, war derselbe geblieben; auch diese von Kant geleistete Arbeit war von der Ueberzeugung getragen, daß in der empirischen Erkenntnis der begriffliche Gehalt, nur noch verworren, enthalten sei. Ihn herauszuheben und ins Licht deutlicher Erkenntnis zu rücken, war ja eben die Aufgabe des analytischen Verfahrens.

So weit war alles klar; und bestünde die verbreitete Auffassung zu Recht, nach der die kritische Philosophie vornehmlich die Grenzen der menschlichen Erkenntnis bestimmen sollte, so müßte man erwarten, daß von hier aus zu ihr eine gerade Linie hinüberliefe. Dieser Gedanke war schon hier völlig vorhanden. Aber das genügte Kant eben nicht. Die Metaphysik, in welche er bekannte, verliebt zu sein, sollte auch noch höheren Aufgaben, als es die bloße Zergliederung der Erfahrungsbegriffe war, genug tun. Sie sollte auch „den verborgeneren Eigenschaften der Dinge durch Vernunft" nachspähen (II 367). Jene zergliedernde Tätigkeit findet dort ihre Grenze, wo keine Daten in der Erfahrung mehr vorliegen. Aber der metaphysische Drang strebt darüber hinaus. Ein Zeugnis dieser metaphysischen Sehnsucht war die Schrift über die Träume. Und gerade dieses Bedürfnis, über die Erfahrung hinauszukommen, treibt Kant vorwärts und bestimmt seine weitere Entwicklung.

Der erste entscheidende Schritt ist in der Inauguralschrift geschehen, indem der ganze Boden, auf dem sich Kants Entwicklung bisher vollzog, verlassen wird. Die Unterscheidung der verworrenen sinnlichen und deutlichen Verstandeserkenntnis habe, sehr zum Schaden der Philosophie, den Gebrauch des Altertums, von der Natur der Phaenomena und Noumena zu reden, in Vergessenheit gebracht (§ 7 II 395). Diese Zweiweltenlehre, von der ein Swedenborg nur träumte, sieht Kant nun in der antiken Philosophie überall anerkannt und ernstlich begründet. Das ganze Gewicht des Unterschiedes, das bei Wolff und dem jungen Kant auf der Seite der Erkenntnis lag, wird nunmehr also auf die Seite des Gegenstandes

Digitized by Google

abgebürdet. Dort war es ein und dieselbe gegenständliche Welt, die von der sinnlichen Erkenntnis nur verworren, von der begrifflichen deutlich erfaßt wurde; jetzt sind es zwei getrennte Welten, auf welche sich diese beiden Weisen der Erkenntnis richten. Der neue Gedanke ist also durchaus metaphysisch; die neue Unterscheidung wird auf dem Gebiete der Gegenstände, nicht auf dem Gebiete des Erkennens gewonnen.

Für den Unterschied beider Erkenntnisweisen ergab das eine wichtige Folgerung. Es ist nicht mehr ein Unterschied des Wertes, sondern der Art. Beide sind in ihrer Art gleichberechtigt und können es zur gleichen Deutlichkeit bringen, ja die sinnliche Erkenntnis kann sehr deutlich und die verstandesmäßige sehr verworren sein, wie Geometrie und Metaphysik das zeigen. Ihr Unterschied ist vielmehr durch den verschiedenen Gegenstand bedingt, auf den sie sich richten (II 394 f.). Beide Welten besitzen Formen und Prinzipien, welche eine deutliche und notwendige Erkenntnis möglich machen.

An der sinnlichen Welt unterscheidet Kant zunächst den Stoff, die Empfindung, von der Form, welche das Mannigfaltige der Sinne durch eine Art natürliches Gesetz der Seele zusammenordnet (392 f.)[1]). Das Prinzip dieser Form ist der Grund der allgemeinen Verknüpfung der Erscheinungen (398). Bekanntlich sieht Kant als solche Prinzipien Zeit und Raum ein, die er hier schon ganz im Sinne der Kritik nicht mehr als Begriffe, sondern als einzelne, aber reine Anschauungen faßt (398—406). Er schlägt dabei genau den Mittelweg zwischen Newton und Leibniz ein (II 400 f.; 403 f.). Sie ermöglichen eine reine und vollkommen deutliche Erkenntnis anschaulicher Natur, wie sie die Mathematik bietet (397 f.). Daß die Evidenz der mathematischen Wahrheit nicht die begriffliche Natur dieser Art Erkenntnis voraussetzt, sondern aus den Bedingungen der Anschauung ihre Erklärung findet, ist eine wichtige neue Einsicht, die sich für Kant aus seinem neuen Grundgedanken ergibt. Dabei gelten ihm diese Formen der Anschauung insofern als erworben, als sie nicht von der Empfindung der Gegenstände, wohl aber von der Tätigkeit des Geistes abstrahiert sind, die nach ewigen Gesetzen ihre Empfindungen ordnet. Angeboren ist nur das

[1]) Die Unterscheidung von Stoff und Form mag auch durch das Studium der antiken Philosophie bei Kant befördert sein. Doch findet sie sich schon früher bei ihm, wenn auch in anderem Sinne; vgl. I 408, II 104, 124 (wo schon auf Aristoteles hingewiesen wird), 295.

Digitized by Google

Gesetz des Geistes, nach dem er mit bestimmter Regel diese Ordnung vornimmt (406).

Kant hat diese Lehre von der Idealität von Raum und Zeit immer als einen der Angelpunkte seiner Philosophie betrachtet, neben der er nur der Lehre von der Freiheit noch eine gleiche Wichtigkeit zugestehen wollte (I S. 554 f. R. u. Sch.). Sie ist in der Tat von größter Bedeutung auch für die Metaphysik und wird in diesem Sinne noch später im Zusammenhang der Kritik der reinen Vernunft zu würdigen sein. Diese Bedeutung liegt nach einer doppelten Richtung. Einmal wird, worauf wir eben schon hinwiesen, die gesetzmäßige Art auch der Erfahrung hier gerechtfertigt; die Erfahrung wird statt der bloßen Verworrenheit, die Wolff ihr zuerkennen wollte, als ein wohlbegründeter Zusammenhang gerechtfertigt. Ihre Erkenntnis ist eine vollkommen wahre (§ 11 S. 397). Es finden hier all die Bestrebungen ihre Fortsetzung, durch welche Kant die Erfahrung in ihrem gesetzmäßigen Zusammenhang begreifen wollte; der Schüler Newtons konnte sie nicht bloß im Hinblick auf den Begriff schelten lassen. Gewiß sind diese Bestrebungen hier noch nicht abgeschlossen; die Begründung der Erfahrung geschieht zehn Jahre später ja noch in ganz anderer Vollständigkeit. Aber der entscheidende Schritt hierzu ist geschehen. Für die Metaphysik ist die andere Seite fast noch wichtiger. Sie ist in dem Satz ausgesprochen, daß die Welt der Erfahrung Erscheinung ist, d. h. daß sie uns die Dinge nicht so bietet, wie sie an sich selber sind, sondern wie sie uns zufolge der unserem Bewußtsein einwohnenden Gesetze erscheinen. Damit ist zugegeben, daß alle an die Erfahrung gebundene Erkenntnis nicht an die eigene Wirklichkeit der Dinge, wie sie sind, heranreicht, sondern auf Erscheinungen beschränkt bleibt. Die eigentliche metaphysische Frage nach dem wahren Wesen der Dinge wird damit aus dem Bereich all der Erkenntnis, die mit Erfahrung verknüpft ist, hinaus verwiesen.

Die Verstandeserkenntnis hat einen doppelten Gebrauch, die sich aus dem doppelten Ziel, das schon die Schrift über die Träume der Metaphysik stellte, die Grenzen der Erfahrungserkenntnis zu bestimmen und unmittelbar die verborgenen Eigenschaften der Dinge zu erforschen (II 367 f.), ergibt. Kant unterscheidet ihn hier als den logischen und realen (II 393). Die Bedeutung dieses Unterschiedes ist durch die neue Trennung der anschaulichen und Verstandeserkenntnis natürlich auch gewandelt. Der logische Gebrauch ist in allen Wissenschaften üblich, indem hier sinnliche Erkennt-

Digitized by Google

nisse anderen allgemeineren oder die Erscheinungen den allgemeineren Gesetzen der Erscheinungen untergeordnet werden. Es ist aber, wie Kant hinzufügt, von der größten Bedeutung zu bemerken, daß solche Erkenntnis noch immer für eine sinnliche zu halten ist, wie viel dabei auch der Verstand zu tun hat, denn nicht wegen jener beziehenden Tätigkeit (ob collationem), sondern wegen ihres Ursprungs (propter genesin) heißen Erkenntnisse sinnlich. Deshalb sind selbst die allgemeinsten Erfahrungsgesetze und die Prinzipien der Geometrie noch immer sinnlich (393). Daß sich hier die Lehre von den Kategorien vorbereitet, ist deutlich: Der Verstand hat die Aufgabe, die Welt der Erscheinungen unter allgemeinen Gesetzen zu ordnen, durch diese Ordnung der Erscheinungen entsteht die Erfahrung. Allerdings wird diese ordnende Tätigkeit hier noch etwas im Sinne der formalen Logik verstanden. Was aber dadurch mit Rücksicht auf die in der Vergangenheit Kant beschäftigenden Fragen erreicht ist, kaun nicht übersehen werden. Durch Analyse der Erfahrung zu ihren Grundbegriffen zu gelangen, darin hatte er die wichtigste Aufgabe der Metaphysik gesehen. Aber es war ihm bei dieser Arbeit immer deutlicher geworden, daß damit das letzte Ziel der Metaphysik, der übersinnliche Grund der Wirklichkeit, nicht zu erreichen wäre. 1762/1763 sollte den Grundbegriffen solche Erkenntnis noch gewaltsam abgerungen werden, 1765 war diese Zuversicht zerstört, aber damit löste sich die Metaphysik in einen bloßen Traum auf. Jetzt ist diese Unmöglichkeit, die damals nur wie widerwillig anerkannt wurde, auf ihren Grund zurückgeführt und damit begriffen. Eine Erkenntnis ist sinnlich um ihres Ursprungs willen, und sie bleibt daher sinnlich, auch wenn der Verstand sich noch so sehr an ihr betätigt hat. Dies zu beachten, sagt Kant, ist von größter Wichtigkeit. Alle solche Verstandeshandlungen führen nicht über die Welt der Erscheinungen hinaus; sie geben wohl deren Ordnung nach allgemeinen Gesetzen, aber führen nicht zu ihrem übersinnlichen Grunde. Woran sich Kant bisher vergeblich abgemüht hatte, dessen Unmöglichkeit sieht er jetzt ein, seine Unmöglichkeit und den Grund dieser Unmöglichkeit. Dies einsehen aber und alsbald entschlossen einen anderen Weg einschlagen, um das gleiche Ziel auf anderem Wege zu erreichen, ist für ihn ein und dasselbe.

Indem nämlich diese ordnende logische Tätigkeit des Verstandes auf das Gebiet der Erscheinungen eingeschränkt wird, ist sofort deutlich, daß noch ein anderer Gebrauch des Verstandes möglich

Digitized by Google

ist. Ihn nennt Kant den realen Gebrauch. Er besteht darin, daß nicht bloß gegebene Gegenstände geordnet werden, sondern die Begriffe selbst sowohl von den Dingen wie von ihren Beziehungen gegeben werden (§ 5 S. 393). Kant sagt, daß die sinnlichen Vorstellungen die Gegenstände darstellen, wie sie erscheinen, die Verstandesbegriffe, wie sie sind (§ 4 S. 392). Diesen allgemein ausgesprochenen Satz kann man auch auf den logischen Gebrauch beziehen, indem erst durch die begriffliche Ordnung der Erscheinungen die Erfahrung in ihrer Wirklichkeit zustande kommt, und so die Dinge entstehen, wie sie — innerhalb der Erfahrung — sind. Aber hauptsächlich bezieht sich dieser Gedanke doch auf den realen Gebrauch des Verstandes, der eben deshalb ein realer ist, weil seine Begriffe, sowohl von den Gegenständen wie von ihren Beziehungen, durch die eigene Natur des Verstandes gegeben werden, also nicht irgendwie aus der sinnlichen Erfahrung hervorgehen (§ 6 S. 394). Kant will auch sie nicht als angeboren gelten lassen, sondern bezeichnet sie als erworben, da sie von den dem Geiste eingepflanzten Gesetzen abstrahiert sind, indem man bei Gelegenheit der Erfahrung auf seine Tätigkeit achtet (§ 8 S. 395). Als Beispiele nennt nun Kant Begriffe, die später unter den Kategorien wiederkehren, nämlich Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit, Substanz, Ursache, so daß die Analytik der Kr. r. V. auch von dieser Seite vorbereitet scheint. Er schreibt diesen Begriffen hier aber nicht eine die Erfahrung ordnende Funktion zu, sondern darüber hinaus eine unmittelbar metaphysische Bedeutung, indem er sie auf die Dinge bezieht, „wie sie sind". Er nennt sie deshalb auch reine Ideen (ideae purae § 6 S. 394).

Dieser reale Gebrauch des Verstandes erscheint möglich, weil infolge der Trennung von Anschauung und Verstand die gesamte Erfahrungerkenntnis auf die Sinnlichkeit abgebürdet werden kann, und somit der Verstand frei wird, wo er sich rein, d. h. unabhängig von der Erfahrung betätigt, sich auf ein anderes Objekt zu richten, nicht auf die Dinge, wie sie erscheinen, sondern wie sie sind. Durch diese Einschränkung der Erfahrungserkenntnis auf Erscheinung wird somit ein neuer Weg zu metaphysischer Erkenntnis der Dinge an sich selbst frei. Jene höhere positive Aufgabe der Metaphysik, auf die Kant 1765 verzichten zu müssen glaubte, erscheint wiederum lösbar. Es gilt nur, den reinen Verstandesgebrauch, unabhängig von Erfahrung, sicher zu stellen. Die Metaphysik ist die Wissenschaft von den ersten Prinzipien des reinen Verstandes (§ 8 S. 395). Sie

Digitized by Google

entwickelt die allgemeinen Grundsätze des reinen Verstandes, wie sie etwa die Ontologie oder die rationale Psychologie enthält, und diese laufen in eine Art Ideal aus (exemplar aliquod), das nur mit dem reinen Verstande zu erfassen ist und das gemeinsame Maß für alle anderen Dinge, sofern sie Realitäten sind, bildet. Kant nennt es Perfectio noumenon, die im Gedanken erfaßte Vollkommenheit. Und diese Vollkommenheit kann wieder im theoretischen und praktischen Sinne genommen werden, und führt dann in jenem Falle zu dem Gottesbegriff, in diesem zu dem der moralichen Vollkommenheit (§ 9 S. 395 f.). Man sieht, wie hier, gemessen an den späteren Unterscheidungen, die Kategorien- in die Ideenlehre hinüberläuft. Der Mangel einer Unterscheidung von Verstand und Vernunft trennt die Inauguralschrift noch von der Kritik.

Diesen Gebrauch der Verstandesbegriffe nennt Kant den dogmatischen, und er unterscheidet ihn von dem widerlegenden (elencticus), der einen bloß negativen Nutzen hat, indem er die sinnlichen Begriffe von denen des Verstandes scheidet, diese also in ihrer Reinheit sichert und damit das Denken vor Irrtümern schützt (§ 9 S. 395). Diese Aufgabe schreibt Kant einer besonderen Propädeutik zu, welche der eigentlichen Metaphysik vorangehen soll, indem sie den Unterschied der sinnlichen und Verstandeserkenntnis darlegt; von ihr soll in der vorliegenden Schrift eine Probe gegeben werden (§ 8 S. 395, vgl § 30 S. 419). Als Vorbereitung der Metaphysik führt sich auch die Kritik der reinen Vernunft ein [1]), und auch der hier gebotenen Propädeutik wird eine kritische Aufgabe gestellt, die Untersuchung unseres Erkenntnisvermögens auf seine Quellen und daher die Unterscheidung der Sinnen- und Verstandeserkenntnis.

Obwohl diese propädeutische Schrift eigentlich nur die widerlegende, nicht die dogmatische Aufgabe zu erfüllen hätte, gibt Kant doch Proben von beiden. Entsprechend der Aufgabe des späteren großen Hauptwerks wird auch hier schon sowohl die Kritik der bisherigen Metaphysik gegeben (Sectio V), wie die Begründung der eigenen, wenigstens im Umriß (Sectio IV).

Wir wissen, wie es Kant nun schon seit langem um die eigentümliche Methode der Metaphysik zu tun ist. Sie ist auch das eigentliche Ziel dieser Schrift (§ 23 S. 410 f.). Denn die Metaphysik hat das Eigentümliche, daß, während in allen anderen Wissenschaften

[1]) Auch sie als Propädeutik bezeichnet III 25, 43, 543.

Digitized by Google

sich die Methode von selbst beim Gebrauche ergibt, in ihr die Methode der Wissenschaft vorausgehen muß, um Irrtümer zu vermeiden. Gegenwärtig wird in dieser Hinsicht im allgemeinen nur die allen Wissenschaften gemeinsame Logik behandelt, während dagegen die dem eigentümlichen Geiste der Metaphysik angemessene Methode völlig unbekannt ist. Daher kommt es, daß die Arbeit in dieser Wissenschaft der des Sisyphus gleicht, die bei aller Anstrengung doch niemals von der Stelle kommt (411). Diese Frage nach der eigentümlichen Methode der Metaphysik ist das eigentliche kantische Problem. Sie zu lösen, hat er sich zur Lebensaufgabe gestellt. Hier will er von dieser bedeutenden und weitreichenden Frage nur einen Teil, einen nicht verächtlichen Teil, wie er sagt, behandeln, nämlich die Ansteckung der Verstandeserkenntnis durch die sinnliche[1]). In ihr sieht er den wahren Fehler der bisherigen Metaphysik.

Damit ist der Finger genau auf den wunden Punkt aller bisherigen Versuche in der Metaphysik, Kants eigene eingeschlossen, gelegt. Durch Zergliederung der Erfahrung hatte Kant in seinen bisherigen Versuchen die letzten, alle Erfahrung begründenden Begriffe gesucht. Wenn er nun aber von ihnen aus zu jenen höheren, ins Uebersinnliche reichenden Fragen sich erheben wollte, so langte die Schwungkraft dieser Begriffe nicht aus. Jetzt ist der Grund dieser Hemmung erkannt. Weil sie, aus der Erfahrung gewonnen, auch in der Erfahrung liegen sollten, waren sie mit Sinnlichem beschwert und wurden nicht in ihrer reinen Art erkannt. Deshalb kam das Denken hier nicht vom Sinnlichen los und vermochte sich nicht zum Uebersinnlichen zu erheben. Gewiß bleibt der Gedanke bestehen, daß sie nur gelegentlich der Erfahrung gefunden werden können, indem der Geist bei ihrer Anwendung auf seine Tätigkeit achtet, aber deshalb entspringen sie nicht aus der Erfahrung, sondern aus den dem Geiste unabhängig von aller Erfahrung einwohnenden Gesetzen (§ 8 S. 395). Und nach ihrem Ursprung, nicht nach ihrer Funktion im Erkenntnisvorgang müssen die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes unterschieden werden (§ 5 S. 393 propter genesin). Die Hemmung, welche die philosophische Methode bis dahin nicht zur reinen Entfaltung kommen ließ, wird überwunden durch sorgfältige Unterscheidung beider Arten der Erkenntnis. Werden die Verstandesbegriffe von der ihnen anhaftenden Sinnlichkeit befreit, so erhalten sie neuen Auftrieb, und es ist zu hoffen, daß ihre Schwung-

[1]) § 23 S. 411 sensitivae cognitionis cum intellectuali contagium.

Digitized by Google

kraft nunmehr auslangt, das Denken ins Bereich des Uebersinnlichen emporzutragen.

„Die gesamte Methode der Metaphysik, sowohl in Betreff des Sinnlichen wie des Intellektuellen, läuft vor allem auf diese Vorschrift hinaus: man hüte sich sorgfältig, daß nicht die der sinnlichen Erkenntnis eigentümlichen Prinzipien ihre Grenzen überschreiten und auf die verstandesmäßige einwirke“ [1]). Dies geschieht aber dann am leichtesten, wenn wir im Urteil einen sinnlichen Begriff als Prädikat mit einem Verstandesbegriff verbinden. Dann erhalten wir eine Aussage, die nicht von dem Gegenstande an sich selbst gilt, sondern die nur die Bedingung bezeichnet, ohne die eine sinnliche Erkenntnis des gegebenen Begriffs nicht stattfindet. Wird also von einem Verstandesbegriff etwas allgemein ausgesagt, was die Beziehungen von Raum und Zeit betrifft, so hat ein solches Urteil keine objektive, sondern nur eine subjektive Geltung, d. h. es gilt nicht von dem Gegenstande selbst, sondern bezeichnet nur die Bedingung, ohne welche er für uns nicht sinnlich erkennbar ist. Wird diese Regel nicht beachtet, so entstehen erschlichene Grundsätze, aus denen alle jene falschen Prinzipien hervorgegangen sind, die den Verstand täuschen und in der Metaphysik eine so schlimme Rolle gespielt haben (§ 24—25 S. 411—413).

Hier wie später sieht Kant den Grund dieser Täuschung in einem richtigen Bestreben unserer Vernunft. Wir werden mit Hilfe einer an sich richtigen Regel getäuscht. Denn wir nehmen mit Recht an, daß, was überhaupt durch keine Anschauung erkannt werden kann, überhaupt nicht denkbar und also unmöglich ist. Wir vergessen dabei nur, daß unsere an Raum und Zeit gebundene Anschauung nicht die einzig mögliche ist; wir vergessen die reine intellektuelle Anschauung, die von den Gesetzen der Sinne frei ist, nämlich die göttliche, die Plato die Idee nannte (§ 25 S. 413). Auch an einer früheren Stelle schon weist Kant auf diese göttliche Anschauung hin, die nicht wie die unsrige passiv ist, nicht Wirkung, sondern Grund der Gegenstände (principium non principiatum) und ihr Urbild ist (§ 10 S. 396 f.). Daß Kant von dieser intellektuellen Anschauung, die Gott vorbehalten ist, in völligem Ernste redet, kann nicht bezweifelt werden.

---

[1]) § 24 S. 411 Omnis metaphysicae circa sensitiva atque intellectualia methodus ad hoc potissimum praeceptum redit: sollicite cavendum esse, ne principia sensitivae cognitionis domestica terminos suos migrent ac intellectualia afficiant.

Digitized by Google

Die falschen Grundsätze beruhen also auf Blendwerk, demzufolge sinnliche Erkenntnisse als Verstandeserkenntnisse erscheinen. Es ist der Grundgedanke auch der späteren Kritik der dogmatischen Metaphysik. Solcher trügerischen Grundsätze unterscheidet Kant hier drei Arten (§ 26 S. 413). Bei der ersten wird die sinnliche Bedingung der Anschauung des Gegenstandes zur Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes selbst gemacht. Danach soll alles Existierende in Raum und Zeit beschlossen sein, eine Auffassung, die wir bei Crusius fanden [1]). Das gilt aber nicht für die unkörperlichen Substanzen. So ist die Seele nicht räumlich, sondern nur virtuell in der Welt gegenwärtig — dahin löst jetzt Kant die in dem Brief an Mendelssohn aufgeworfene Frage (s. o. S. 154f.) [2]) —, und ebenso wenig lassen sich von Gott räumliche und zeitliche Bestimmungen aussagen (§ 27 S. 413—415). Im zweiten Falle wird die sinnliche Bedingung, unter der allein das Gegebene zur Bildung eines Begriffes vom Gegenstande verglichen werden kann, zur Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes selbst gemacht. Es betrifft dies sowohl die Erkenntnis der Quantität wie der Qualität. Dort handelt es sich um die Antinomien des Unendlichen, das der Verstand fordert, während es die Anschauung nicht leisten kann. Daraus entsteht die fehlerhafte Annahme, daß jede Reihe endlich sei, und zwar sowohl in der fortgesetzten Zusammensetzung wie in der fortgesetzten Teilung. Bei der Qualität handelt es sich um eine fehlerhafte Umkehr des Satzes vom Widerspruch (§ 28 S. 415—417). Endlich im dritten Falle wird die sinnliche Bedingung, unter der allein die Unterordnung eines Gegenstandes unter einen gegebenen Verstandesbegriff möglich ist, für eine Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes selbst genommen. Hieraus entsteht z. B. der irrtümliche Satz, daß alles, was zufällig besteht, irgend einmal auch nicht besteht, der allgemein nur in seiner Umkehrung wahr ist, während er selbst nur die Bedingung andeutet, aus der man über die Zufälligkeit oder Notwendigkeit eines Gegenstandes entscheiden kann (§ 29 S. 417).

Diesen drei wichtigsten erschlichenen Grundsätzen fügt Kant schließlich noch drei weitere an, die zwar dem Verstandesbegriff nicht den Makel sinnlicher Erkenntnis anheften, die aber den Verstand dadurch zum besten halten, daß sie sich ihm durch ihre

[1]) Man beachte wohl, daß auch hier noch die Polemik gegen Crusius im Vordergrund steht.

[2]) vgl. auch II 419 Nota.

Digitized by Google

Uebereinstimmung mit seinem freien Gebrauche besonders empfehlen, so daß er sie für Beweise hält, die dem Gegenstande selbst entnommen sind (§ 30 S. 417 f.). Während die bisher erwähnten Täuschungen die spätere dialektische Auflösung der metaphysischen Scheinbeweise vorbereiten, greift dieser Gedanke in die spätere Erörterung der Kategorien ein. Es ist der einzige Gedanke, bei dem die spätere „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" wenigstens negativ schon vorbereitet ist. Noch wird in diesem Anspruch des Verstandes, was ihm gewiß ist, für objektive Wahrheit anzusehen, eine Täuschung erblickt; später wird gerade auf diese Angemessenheit zum Verstandesgebrauche die objektive Wahrheit selbst begründet. Die hier angeführten Sätze bereiten in der Tat zum Teil spätere „Grundsätze des reinen Verstandes vor". Kant nennt sie hier Prinzipien der Uebereinstimmung (principia convenientiae), und sagt, daß wir an ihnen wie an Axiomen hängen, weil wir ohne sie beinahe kein Urteil über einen gegebenen Gegenstand fällen könnten. Es sind ihrer drei: „Alles im Weltall geschieht nach der Ordnung der Natur", „Die Grundsätze sind nur bei dringender Notwendigkeit zu vermehren" und „Nichts von der Materie überhaupt entsteht oder vergeht" (418). Mit dem ersten Satze vergleiche man in dem kritischen Hauptwerk das allgemeine Prinzip der Analogien der Erfahrung, mit dem dritten den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz; dem zweiten Satze, dem Gedanken der Einheit der Prinzipien, soll in der festen Bestimmung des Systems der Grundsätze überhaupt genügt werden.

Indem nun aber in der Ansteckung des Verstandes durch die Sinnlichkeit der Quell aller Irrtümer erkannt ist, in welche die bisherige Metaphysik einschließlich der eigenen Kants verstrickt war, bietet sich eine neue Möglichkeit zur Lösung der metaphysischen Fragen. Die Metaphysik darf nicht mit sinnlich angesteckten, sondern sie muß mit reinen Verstandesbegriffen arbeiten. Die sinnlichen Erkenntnisse stellen die Dinge nur so dar, wie sie erscheinen, die Verstandeserkenntnisse dagegen wie sie sind (§ 4 S. 392). Und während die Sinnlichkeit nur anderswoher gegebene Erkenntnisse zu ordnen vermag, werden in dem realen Verstandesgebrauch die Begriffe und ihre Beziehungen selbst gegeben (§ 5 S. 393). Diese durch den reinen Verstand begriffene Welt der Dinge, wie sie sind, ist die Welt der Noumena, die intelligibele Welt (§ 3 S. 392). Man sieht, ein Bedenken, worauf die Beziehung des Verstandesbegriffes auf den realen Gegenstand denn beruhe, besteht noch nicht.

Digitized by Google

Die Frage nach der Deduktion der Verstandesbegriffe ist noch nicht aufgeworfen. Vorläufig gelten Kant die Bedenken wegen der metaphysischen Erkenntnis als zerstreut durch das neue ihm aufgegangene Licht einer Trennung der sinnlichen von der Verstandeserkenntnis. Dem reinen, durch keine Sinnlichkeit beschwerten Verstande wird die Kraft zugetraut, sich zur intelligibeln Welt zu erheben. So treten alsbald die alten, uns wohlbekannten Züge der kantischen Weltanschauung wieder heraus; die ganze Schrift stellt nichts anderes dar als einen neuen Versuch zu ihrer Begründung, den letzten vor dem endlichen Gelingen.

Von dieser Begründung gibt Kant, da diese Schrift ja nur die Propädeutik zur Metaphysik enthalten soll, nur kurze Andeutungen. Aus den reinen Verstandesbegriffen ergeben sich die Gebiete der alten Schulmetaphysik, die Ontologie und rationale Seelenlehre, die in ein doppeltes Ideal auslaufen, ein theoretisches in Gott und ein praktisches in der moralischen Vollkommenheit. Theologie und Moralphilosophie gehören so mit zur Metaphysik. Auch in der Moralphilosophie werden, wie Kant jetzt betont, die ersten Grundsätze der Beurteilung nur durch den reinen Verstand erkannt; die Gefühlslehre wird ganz abgewiesen (§ 9 S. 395 f.). Hier zeigt sich also ein sehr wichtiger Umschwung gegenüber Kants Stellung um die Mitte der sechziger Jahre. Er kehrt zu der alten Auffassung der deutschen Philosophie, die das Moralische in der Vernunft begründet sah, zurück, hält dabei aber an dem aus der Gefühlslehre gewonnenen Gegensatz des Theoretischen und Praktischen fest. Die Unterscheidung der theoretischen und praktischen Vernunft bereitet sich vor. Das Größte an Vollkommenheit, heute Ideal genannt, nannte Plato, wie Kant bemerkt, Idee. Es ist das Prinzip aller niederen Grade der Vollkommenheit, die nur durch seine Einschränkung bestimmt werden können. So stellt Gott als Ideal der Vollkommenheit das Prinzip aller Erkenntnis, in seinem wirklichen Dasein aber zugleich das Prinzip des Werdens aller Vollkommenheit dar, er ist also letzter Grund sowohl des Erkennens wie des Seins (§ 9 S. 396). In diesen Gedanken nähert sich Kant schon seiner späteren Ideenlehre.

Unter dem uns nun schon längst bekannten Gedanken, daß Gott das Prinzip der intelligibeln Welt und damit, da die sinnliche doch wieder von dieser bedingt ist, das Prinzip der Wirklichkeit überhaupt ist, wird dann im vierten Abschnitt das Verhältnis von Gott und Welt erörtert. Da Raum und Zeit nicht mehr

Digitized by Google

als wirkliches und notwendiges Band der Substanzen anerkannt sind, muß nach einem anderen Prinzip gefragt werden, auf dem das Verhältnis der Substanzen zueinander beruht, und das ihre Wechselwirkung ermöglicht (§ 16 S. 406 f.). Diese Wechselwirkung ist keineswegs schon, wie die Lehre vom physischen Einfluß annimmt, mit dem bloßen Dasein der einzelnen Substanzen gegeben, sondern kann nur aus dem Ganzen der Welt erklärt werden (§ 17 S. 407). Ein solches Ganze aus notwendigen Substanzen aber wäre unmöglich, denn dann würde jede Wechselwirkung aufgehoben (§ 18 S. 407 f.). Die Welt besteht daher aus lauter Zufälligem und besitzt ihre Ursache in einem außerweltlichen Wesen (§ 19 S. 408). Diese Ursache kann nur eine sein, der Schöpfer der Welt, wie es nur eine einheitliche Welt gibt durch ein einheitliches Prinzip der Erhaltung verknüpft zu einer allgemein gegründeten Harmonie (§ 20—22 S. 408 f.). So weit, meint Kant, reiche die apodiktische Gewißheit, welche der Metaphysik allein gezieme (Scholion S. 409). Aber wie er Gott als das Prinzip sowohl des Erkennens wie des Seins faßt, so unternimmt er schließlich auch noch den Versuch, die Uebereinstimmung der Erkenntnis mit den Dingen aus diesem obersten Prinzip herzuleiten. Es ist die erste Andeutung der ihn dann weiterhin so viel beschäftigenden Frage, worauf denn die Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand beruhe. Sie wird hier noch ganz theologisch beantwortet. Der menschliche Geist vermag die Welt nur soweit zu erkennen, als er selbst mit allen anderen Dingen von derselben unendlichen Kraft des Einen erhalten wird; er nimmt das Aeußere nur durch die Gegenwart derselben gemeinsamen erhaltenden Ursache wahr (Scholion S. 409 f.). Es ist also die Gemeinschaft des Menschen mit den Dingen in Gott, welcher ihm ihre Erkenntnis ermöglicht. Kant selbst weist auf die Verwandtschaft mit Malebranches Lehre hin, daß wir alle Dinge in Gott schauen, fügt aber hinzu, es sei wohl ratsamer, an der Küste der unserem mittelmäßigen Verstande erreichbaren Erkenntnisse entlang zu segeln, als sich in das hohe Meer solcher mystischen Forschungen hinausreißen zu lassen (410).

Soweit der Gedankengehalt dieser wichtigen Schrift, die an die Schwelle der kritischen Philosophie hinanführt. Es liegt nahe, ihn mit dem des zehn Jahre später vollendeten Hauptwerkes zu vergleichen. Es wird dabei deutlich werden, daß die Schrift innerhalb der Entwicklung der kantischen Metaphysik eben doch noch

Digitized by Google

zu den unvollkommenen Begründungsversuchen gehört, so wichtige Einsichten auch bereits gewonnen sind.

Das Erreichte und noch Verfehlte läßt sich in aller Kürze bezeichnen: erreicht ist die Trennung von Sinnlichkeit und Verstand, es fehlt noch die Trennung von Verstand und Vernunft. Dies ist die grundlegende Tatsache, die das Verhältnis der Schrift zu dem späteren Werk bestimmt, und aus der sich alle anderen ergeben.

Erreicht ist die Trennung von Sinnlichkeit und Verstand, und zwar in einem doppelten Sinne. Sie stellen getrennte Quellen der Erkenntnis dar und richten sich auf verschiedene Gattungen von Gegenständen, wenigstens soweit der Verstand sich nur für sich betätigt. Die Lehre von der Sinnlichkeit und den Formen der Anschauung wird schon ganz im späteren Sinne entwickelt. Ebenso ist der Grundgedanke, aus dem Kant die bisherige Metaphysik ablehnt, schon vorhanden: die fälschliche Versinnlichung der reinen Verstandesbegriffe. Diese Begriffe selbst sind als Stammbegriffe des Verstandes erfaßt und gelten nicht mehr wie bisher als Erfahrungsbegriffe. Und ebenso wird der Grund des Moralischen nicht mehr in den erfahrungsmäßigen Zuständen der Gefühle, sondern in Sätzen des reinen Verstandes gesucht.

Es fehlt noch die Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft, also auch zwischen Verstandesbegriff und Vernunftbegriff, Kategorie und Idee. Damit wird gerade der Vernunftbegriff, das Organ des metaphysischen Denkens, noch nicht in seiner Reinheit erfaßt, und wir müssen deshalb, zumal unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung der kantischen Metaphysik, diese Schrift noch den unvollkommenen Versuchen zuzählen. Gewiß ist in der Unterscheidung des logischen und realen Gebrauchs der Verstandesbegriffe diese Unterscheidung vorbereitet, insofern im logischen Gebrauch der Verstand sich wie in den Kategorien auf die sinnliche Welt richtet, im realen auf die intelligible. Aber schon dieser Vergleich geht nicht rein auf, denn der logische Gebrauch wird nur noch im Sinne der formalen Logik verstanden und weiß nichts von der transzendentalen Fragestellung. In der realen Anwendung wird dann gerade wie später ein negativer und positiver Gebrauch der Verstandesbegriffe unterschieden, jener, der widerlegende (elencticus), dient zur Aufhellung von Scheinbeweisen, dieser, der lehrhafte (dogmaticus), zur wirklichen Erweiterung unsrer Erkenntnis. Aber in dem Bereich dieser Verstandesbegriffe fließen noch Kategorie und Idee ungeschieden ineinander. Die allgemeinen Grund-

Digitized by Google

sätze des reinen Verstandes, heißt es, gehen auf eine Art Musterbild aus, das nur mit dem reinen Verstande zu erfassen und das Maß für alle anderen Dinge, sofern sie Wirklichkeiten sind, bildet. Kant nennt es Perfectio Noumenon, und unterscheidet darunter Gott und moralische Vollkommenheit[1]). Dieser Mangel einer Unterscheidung von Verstandes- und Vernunftbegriff macht sich nach einer doppelten Seite geltend. Einmal greifen die Kategorien noch ungescheut in den Bereich der intelligibeln Welt über, und gegen Wissenschaften wie Ontologie und rationale Psychologie bestehen keine Bedenken. Und andrerseits werden die späteren als Ideen von den Kategorien gesonderten Begriffe, wie Gott, Seele, die Welt als Totalität, noch ohne Bedenken der synthetischen Erklärung der sinnlichen Welt zugrunde gelegt. Die Trennung von Verstandes- und Vernunftbegriff aber mußte alsbald zu der Einsicht führen, wie verschieden ihrer beider Verhältnis zum Gegenstande ist; die Frage nach der Objektivität des Begriffs mußte dann von besonderer Wichtigkeit werden. Sie wird hier ernstlich noch überhaupt nicht aufgeworfen und nur in halb mystischen, an Malebranche anklingenden Gedankengängen gelegentlich gestreift. Es fehlt daher noch ebensowohl die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe wie der Begriff des regulativen Prinzips.

5. Ein stilles Jahrzehnt 1771—81.

Ueber keinen Abschnitt von Kants Entwicklung ist vielleicht so viel geschrieben wie über das stille Jahrzehnt, das zwischen der Inauguralschrift und dem kritischen Hauptwerk liegt, und doch ist vielleicht über keinen Abschnitt so wenig Sicheres auszumachen. Kant hat während dieser Zeit außer kleinen, in unser Gebiet nicht einschlagenden Abhandlungen nichts veröffentlicht, und die spärlichen Andeutungen in seinen Briefen, die oft gerade während der besonders angestrengten Gedankenarbeit auch noch aussetzen, erhellen nur flüchtig zufällig auf diese Weise hervortretende Strecken. Die aus Kants Nachlaß veröffentlichten Aufzeichnungen bieten aber deshalb keinen wirklich sicheren Boden, weil sie in der Hauptsache nur nach irgendwelchen Annahmen über Kants Entwicklung geordnet

[1]) § 9 S. 395 f. principia generalia intellectus puri . . . exeunt in exemplar aliquod, nonnisi intellectu puro concipiendum et omnium aliorum quoad realitates mensuram communem, quod est Perfectio Noumenon. Haec autem est vel in sensu theoretico, vel practico talis. In priori est ens summum, Deus, in posteriori sensu Perfectio moralis.

Digitized by Google

werden können, also zu ihrer Benutzung vorausgesetzt werden muß, was durch diese Benutzung erwiesen werden sollte. Was die wenigen Quellen ergeben, ist schon öfters ausführlich dargelegt[1]), darum sollen hier nur einige, für unsern Zweck wichtige Punkte hervorgehoben werden.

Schon frühzeitig tritt eine gewisse Unbefriedigung Kants an der eben vollendeten Inauguralschrift hervor und die Absicht, eine ausführlichere Darstellung zu geben. Den hier gewonnenen Grundbegriff hofft er nicht ändern zu müssen, wohl aber erweitern zu dürfen (X 93). Daß es sich dabei um eine neue Begründung und Darstellung der Metaphysik handelt, steht Kant dauernd fest, und er schwankt eigentlich nur hinsichtlich der Frage, ob das geplante Werk diese gesamte Wissenschaft oder nur die Propädeutik zu ihr umfassen soll. Zunächst glaubt er unmittelbar an die Bearbeitung der Metaphysik gehen zu können, und will zunächst (September 1770) die Metaphysik der Sitten behandeln (X 93). Aber schon drei viertel Jahr später ist er sich darüber klar, daß erst noch die vorbereitenden Untersuchungen gefördert werden müssen, und ist mit einem Werk unter dem Titel „Die Grentzen der Sinnlichkeit und der Vernunft" beschäftigt (Juni 1771 X 117). Dieses Buch soll nunmehr das Ganze der von ihm geplanten Lehre, Propädeutik und Metaphysik, enthalten. Kant will es in einen theoretischen und praktischen Teil gliedern, jener soll die Grundlagen in einer Phänomenologie und ihre Anwendung in der Metaphysik bieten, dieser die Prinzipien des Geschmacks und der sinnlichen Begierde, sowie die ersten Gründe der Sittlichkeit (Februar 1772 X 124, ähnlich schon 117). Er fühlt sich jetzt imstande, eine „Critik der reinen Vernunft" auszuarbeiten, welche die Natur sowohl der theoretischen wie der praktischen Erkenntnis behandeln soll (X 126 f.). Ende 1773 kann er melden, daß für diese Schrift nicht unbeträchtliche Arbeiten vorliegen, und er hat, allerdings nur „noch bisweilen" die Hoffnung, das Werk bis Ostern abzuschließen (X 137). Den Plan für dieses zunächst fertig zu machende Werk hat er jetzt wieder begrenzt; es soll nur die „Transzendentalphilosophie" enthalten, „welche eigentlich eine Critik der reinen Vernunft ist", dann erst will er an die Metaphysik gehen, die zwei Teile hat, Metaphysik der Natur und der Sitten, wovon er die letztere, auf die er sich besonders freut, zuerst herausgeben will (X 138). Dann

[1]) Ueber die äußere Entstehung der Kritik der reinen Vernunft vgl. jetzt besonders B. Erdmann in der Akademie-Ausgabe Bd. IV S. 569 ff.

Digitized by Google

verstummt Kant auf mehrere Jahre wieder ganz. Von allen Seiten werden ihm wegen seines Schweigens Vorwürfe gemacht (X 142, 185), und er gesteht, daß er niemals systematischer und anhaltender beschäftigt gewesen sei, als während dieser Jahre (X 185), aber zum Abschluß kommt er nicht. Das Jahr 1776 bringt ihn wieder einen bedeutenden Schritt vorwärts, und der Plan des kritischen Hauptwerks steht nun schon fast in allen Teilen fest (X 185f.). In der Hauptsache scheint es sich Kant in den folgenden Jahren nur noch um die Ausarbeitung gehandelt zu haben, die aber natürlich im Einzelnen noch viele Schwierigkeiten brachte. Auch die Art der Darstellung scheint noch manchem Wechsel unterworfen zu sein. Frühjahr 1778 soll das Werk an Bogenzahl nicht viel austragen (X 215). Später scheint dann gelegentlich eine sehr ausführliche, durch „Beispiele und Erläuterungen" erweiterte Form versucht zu sein[1]). Aber die Rücksicht auf die „schulgerechte Methode" (X 230) brachte Kant davon wohl zurück; nach Popularität für die Welt, meinte er, dürfe man erst streben, wenn der Schule zuerst ihr Recht widerfahren sei (X 252). Das für die Deutlichkeit des Werks nicht immer glückliche Bestreben, es in Aufbau und Gliederung den schulmäßigen Lehrbüchern anzugleichen, ist jedem Leser der Kritik bekannt. So gewann das Werk dann endlich, wohl in der zweiten Hälfte des Jahres 1780 und dem Beginn des Jahres 1781 die uns heute vorliegende Gestalt.

Schon aus diesen äußeren Daten geht jedenfalls so viel hervor, daß das neue Werk in der geraden Verlängerung der in der Inauguralschrift eingeschlagenen Richtung liegt. Es ist nicht so, daß früher die Metaphysik bejaht und jetzt verneint würde, sondern es handelt sich auch in dem späteren Werk um jene schon zehn Jahre zuvor unternommene Propädeutik, durch welche die Metaphysik neu begründet werden soll. Hierin stimmen sämtliche Aeußerungen aus dem stillen Jahrzehnt überein, daß das neue Werk eine neue Begründung der Metaphysik liefern soll; Schwankungen finden nur darin statt, ob es allein die Propädeutik oder zugleich auch die Metaphysik selber enthalten soll. Schließlich entschied sich Kant für jenes.

Fast noch weniger sind wir über die innere Fortbildung von Kants Gedanken während dieser Zeit unterrichtet. Die Hauptunterschiede zwischen Inauguralschrift und Kritik haben wir am Ende des vorigen Abschnitts bezeichnet; wir wünschten zu wissen, wie

[1]) Vgl. Erdmann a. a. O. S. 584—586.

Digitized by Google

sie entstanden. Aber wir müssen offen gestehen, daß unsere Quellen hierfür nicht ausreichen; und diese Lücke unseres Wissens, wie es leider oft geschieht, etwa mit Hilfe der höchst unsicher datierten losen Blätter durch Phantasiekonstruktionen zu füllen, hat keinen Zweck.

Die wichtigste Frage wäre natürlich, wann und wie jene Trennung von Verstand und Vernunft, Verstandesbegriff und Vernunftbegriff eintrat, deren Mangel den wesentlichen, alle andern bedingenden Unterschied beider Werke ausmacht. Aber gerade hierfür verstummen unsere Quellen fast ganz. Gewiß sind schon in der Inauguralschrift, wie wir sahen, Andeutungen vorhanden über besondere, den gewöhnlichen Verstandesgebrauch übersteigende Begriffe; wir können auch noch auf die Erörterungen über den Begriff der Totalität am Eingang der Schrift verweisen (II 388 f., 391 f.). An dem Begriff der Totalität scheint sich allmählich der Gedanke der Idee als des höchsten Einheitsgrundes der Erkenntnis herausgearbeitet zu haben (Refl. 1235—1260). Auch die Beschäftigung mit den Grundbegriffen der Moral mag die Selbständigkeit des Vernunftbegriffes gegenüber dem des nur theoretischen Verstandes erleuchtet haben. Aber Bestimmteres ist hier nicht greifbar[1]). Deutlicher tritt die Beschäftigung mit der besonderen Frage nach der Deduktion der Verstandesbegriffe hervor. Schon im Februar 1772 hat Kant dies Problem in seiner ganzen grundlegenden Bedeutung erfaßt, von dem er meint, daß es „in der That den Schlüssel zu dem gantzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik ausmacht": „auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desienigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand" (X 124); und gleichzeitig ist er schon bestrebt, die Kategorien nicht zufällig wie Aristoteles, sondern systematisch aus den Grundgesetzen des Verstandes herzuleiten (X 126). Und er erklärt, daß es ihm, was das Wesentliche seiner Absicht betreffe, schon gelungen sei. Aber die damalige Lösung hat ihn auf die

[1]) Möglicherweise griffen hier, wie später bei der Lehre vom Gefühl, Tetens' psychologische Unterscheidungen helfend ein. Ihn rechnete Kant zu den ersten philosophischen Köpfen der Zeit, auf deren Urteil er Wert legte (X 253, 319, 325), und beachtete ihn gerade damals besonders (X 160, 215). Von Tetens erschien 1775 die Schrift „Ueber die allgemeine speculativische Philosophie", und ihr folgte 1776/77 sein Hauptwerk „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung". In beiden wird der Unterschied der Vernunft von der gemeinen Verstandeserkenntnis stark betont und ausführlich begründet (vgl. besonders S. 3 ff. und S. 558 ff. des Neudrucks der Kant-Gesellschaft).

Digitized by Google

Dauer doch wieder nicht befriedigt. Denn wir müssen es auf dieselben Probleme beziehen, wenn er im November 1776 erklärt, daß die Materien sich unter seinen Händen häufen, „aber sie werden insgesammt durch einen Hauptgegenstand, wie durch einen Damm, zurückgehalten, an welchem ich hoffe ein dauerhaftes Verdienst zu erwerben, in dessen Besitz ich auch wirklich schon zu seyn glaube und wozu nunmehro nicht sowohl nöthig ist, es auszudenken, sondern nur auszufertigen". Und er erklärt weiter, daß er „die letzte Hindernisse nur den vergangenen Sommer überstiegen habe" (X 185). Eine spätere Aeußerung, daß der (September 1777) erfolgte Tod Lamberts es ihm zu seinem Bedauern unmöglich gemacht habe, diesem das schließlich gewonnene Ergebnis seines Suchens mitzuteilen (X 260), würde die Beseitigung der letzten Schwierigkeiten sogar ins Jahr 1777 hinabrücken, wenn sie streng zu nehmen ist[1]). Wir können also so viel sagen, daß die entscheidende, zur Kritik hinüberleitende Fragestellung ihm Anfang 1772 aufgegangen ist, daß er aber erst im Sommer 1776 oder gar 1777 die ihn endgültig befriedigende Antwort gefunden hat.

Wollen wir uns aus diesen Andeutungen wenigstens im Umriß ein Bild der kantischen Gedankenbewegung dieser Jahre gestalten, so möchte es etwa folgendermaßen aussehen. Die Inauguralschrift hatte Anschauung und Begriff getrennt, in dem logischen Gebrauch des letzteren aber eine Anwendung dieses auf jene angenommen. Es erhebt sich die Frage nach der Möglichkeit solcher Anwendung bei der Verschiedenheit der Quellen beider Erkenntnisformen. In der Beantwortung dieser Frage gewinnt Kant die Einsicht, daß der Gegenstand durch den Begriff überhaupt erst zustande kommt, daß erst durch den Begriff der Gegenstand seine objektive Realität gewinnt. Danach ist also der logische Gebrauch des Begriffs, der Gebrauch in Anwendung auf die Erscheinung, in Wahrheit auch schon ein realer, weil er nicht mehr bloß auf die logische Ordnung, sondern auf die Realität der Gegenstände geht. Auch die Verstandesbegriffe bieten uns die Gegenstände, wie sie *sind*, aber nur in Anwendung auf Anschauung. Auch dieses Sein liegt innerhalb der Erscheinung, es ist das Sein der empirischen Realität, das mit der transzendentalen Idealität notwendig verbunden ist. Damit scheint also das Recht des realen Gebrauchs der Begriffe, wie die Inauguralschrift ihn verstand, zu schwinden, da auch der

[1]) Vgl. darüber Erdmann a. a. O. S. 578.

Digitized by Google

reale Gebrauch auf Erscheinungen eingeschränkt wird, und es scheint damit die Möglichkeit der Metaphysik in ihrer Anwendung auf die übersinnlichen Gegenstände zu schwinden. Da bringt der neue Gedanke einer Unterscheidung von Verstand und Vernunft, Kategorie und Idee die Rettung. Für den realen Gebrauch des Verstandes tritt nunmehr der Vernunftgebrauch ein. Die Idee richtet sich auf die Dinge, wie sie sind. Aber diese Richtung ist eine andere, als die des Verstandes, der Vernunftbegriff folgt anderen Regeln wie die Kategorie. Sein Gebrauch ist nur regulativ, nicht konstitutiv, weil er sich nicht auf Anschauung, sondern auf die Tätigkeit des Verstandes bezieht. Diese Trennung von Verstand und Vernunft ermöglicht dann vor allem in der Vernunft die gemeinsame Quelle des theoretischen und praktischen Verhaltens zu erkennen. Wenn die Ideen im theoretischen Vernunftgebrauch als denknotwendig erkannt werden, so wird im praktischen die Realität ihrer Gegenstände gesichert.

Auf jeden Fall sind es vor allem zwei Stufen, über die sich der Fortschritt des kantischen Denkens während dieses Jahrzehnts vollzieht, die Deduktion der Kategorien und die Unterscheidung der Kategorie und Idee. Nach der Andeutung der Briefe dürfen wir vielleicht annehmen, daß er die erste Stufe im Jahre 1772, die zweite 1776 erstieg.

Statt dieses dürftige, durch die Dürftigkeit unserer Quellen entschuldigte Ergebnis künstlich aufzubauschen, wollen wir den geschichtlichen Voraussetzungen des kritischen Hauptwerks lieber noch von einer anderen Seite näher zu kommen suchen, von der Seite der allgemeinen Zeitbedingungen. Um die geschichtliche Stellung der Kr. r. V. zu verstehen, ist es nämlich sehr wichtig, sich vor Augen zu halten, daß die Zeit sich seit Kants Anfängen völlig gewandelt hatte. Wenn Kant in diesem Werke nur darauf ausgeht, die ihm von frühe an feststehende Weltanschauung zu begründen, so mußte doch der tiefgreifende Wandel des ganzen geistigen Lebens in Deutschland, der inzwischen erfolgt war, seinen Einfluß auf die Form dieser endgültigen Begründung ausüben. Gerade die siebziger Jahre zeigen uns Kant — im Unterschied zu seinen späteren Jahren — noch völlig den verschiedensten Anregungen aufgeschlossen. Naturwissenschaftliche und philosophische, pädagogische und religiöse Anregungen nimmt er auf. Auch seine damals endültig gewonnene Stellung zur Metaphysik mußte auf diese veränderte Haltung der Zeit Rücksicht nehmen; ihre Begründung

Digitized by Google

konnte unmöglich in dem gleichen Sinne auch nur versucht werden, wie ein Vierteljahrhundert zuvor, da Kant zuerst seine Weltanschauung ausgestaltet hatte.

Wir haben die neue Wendung, welche das deutsche geistige Leben in dieser Zeit nimmt, schon während der sechziger Jahre in den einzelnen Einwirkungen auf das kantische Denken sich vorbereiten sehen. Diese Wirkungen führten während der siebziger Jahre zu einer deutlich hervortretenden Wandlung. Wir zeichnen nur in Kürze die Hauptlinien.

Den Beginn macht das immer stärker vordrängende Interesse an der Erfahrung. Die Fülle der einzelwissenschaftlichen Fragen verdrängt jetzt in der öffentlichen Aufmerksamkeit die alte schulmäßige Philosophie völlig. Zum Teil unter dem Einflusse Englands und Frankreichs blühen die Wissenschaften in Deutschland mächtig auf; mechanische und organische Naturwissenschaft, Psychologie und Physiognomik, Geschichte und Wirtschaftslehre, ihre Fragen nehmen den Raum ein, den zwei Jahrzehnte zuvor die Schulphilosophie inne gehabt hatte. Wir wissen, wie dieser empirische Sinn auch auf die Dichtung übergreift, zu einer Schilderung der unmittelbaren Wirklichkeit führt und zugleich das Verständnis für die verschiedenartigsten Formen volkstümlicher Kunst weckt. Ueberall verlangt man nach Fülle und Mannigfaltigkeit, statt wie früher nach Einheit und Ordnung.

Die Folge ist eine Auflösung der festen, allgemeingültigen Maßstäbe des Denkens und Lebens. Die alte Denkweise, wie sie durch die wolffische Schule Philosophie, Dichtung und Lebensanschauung beherrscht hatte, vergewaltigte zugunsten der allgemeinen Regel vielleicht den Reichtum der Wirklichkeit, diese neue verdeckt mit dem bunten Reichtum des Wirklichen jede durchlaufende Linie, die diesen Reichtum zur Ordnung zusammenfassen könnte. Was sich schon in den sechziger Jahren vorbereitete, wird daher jetzt das hervorstechende Kennzeichen der Zeit: ein Auseinanderfallen des geistigen Lebens in die verschiedenartigsten Richtungen, von denen aber keine wirklich tiefer begründet ist, sondern jede sich mit ziemlich willkürlich entlehnten Grundlagen begnügt. Der Eklektizismus führt zu der damals so viel gescholtenen Seichtigkeit, die an die Stelle der alten Gründlichkeit getreten ist. Das von der älteren Zeit verarbeitete Gedankengut wird mit völliger Freiheit, losgelöst von dem festen Boden sicherer Begründung, verwandt; einzelne neue Gedankengänge schießen empor, vermögen

Digitized by Google

sich aber bei der allgemeinen logischen Verwilderung des Denkens den übrigen Gedankenrichtungen der Zeit nicht wahrhaft einzufügen.

In der Philosophie führt dieser Zustand dahin, daß die alte Schulphilosophie zum Teil mehr und mehr in Vergessenheit gerät, zum Teil sich mit allerlei Lappen aus der bunten Garderobe des neuen Zeitgeistes ausstaffiert. Um hinter der Zeit nicht zurückzubleiben, ergibt sie sich selbst dem Eklektizismus, erreicht damit aber nur den Verlust ihres streng logischen Aufbaus und vermag den neuen Reichtum doch nicht in sich aufzunehmen. Dies und die allgemeine Abwendung des Denkens von der Metaphysik zur Erfahrung bringt jene völlige Gleichgültigkeit gegenüber der alten Schulphilosphie hervor, wie sie diese Zeit kennzeichnet. Ihre Art gilt als zopfig und ziemlich lächerlich. Man will einfach nichts mehr von ihr wissen und wendet das Ohr weg, wenn sie ihre Paragraphen herklappert. An ihre Stelle tritt der elegante Essay, den man vornehmlich bei den Engländern gelernt hat, und der die geeignete Form abgibt, ohne allzu ängstliche Begründung einzelne, die Zeit bewegende Fragen zu erörtern. In freier Anlehnung an ältere Gedankenrichtungen, eklektisch aus dem Reichtum der Ueberlieferung schöpfend, behandelt man so besonders psychologische, moralische, ästhetische Probleme. Der Psychologismus verbindet sich dabei am leichtesten mit der empiristischen und gegenüber aller Metaphysik skeptischen Richtung des Zeitgeistes. Er kann vielleicht als die am meisten hervortretende und verbreitete philosophische Strömung bezeichnet werden. Tetens ist ihr bedeutendster Vertreter.

All diese Richtungen gehen, soweit ausländischer Einfluß in Frage kommt, mehr auf englischen Einfluß zurück. Daneben dringt nun aber, verführerisch lockend, der Einfluß der französischen Enzyklopädisten siegreich immer stärker vor. Sie hatten die Anregungen des englischen Empirismus aufgenommen, aber in dem Bestreben nach einer geschlossenen, auch metaphysisch begründeten Weltansicht ihn zu einem entschiedenen Naturalismus und Materialismus fortgebildet. Nach solch geschlossener Weltdeutung verlangte auch der deutsche Geist, der von der bloß essayistischen Art des Eklektizismus nicht befriedigt werden konnte. Sie wurde ihm hier, nachdem die leibniz-wolffische Schulphilosophie, wie es schien, zusammengebrochen war, in einer Form geboten, die scheinbar dem empiristischen Sinne der Zeit genug tat. Diese gefährliche Geistesmacht aus dem Frankreich Ludwigs XV., die solche Verheerungen

Digitized by Google

im deutschen Denken und Fühlen anrichten sollte, dringt damals mit verführerischer Gewalt in Deutschland ein.

Innere Auflösung, Verlust des eigenen geistigen Erbes, Ausländerei, das sind die Gefahren, die den deutschen Geist in jener Zeit bedrohten und über welche einzelne glänzende Anregungen, die aus dem Reichtum der geistigen Bewegungen gewonnen wurden, nicht hinwegtäuschen dürfen. Es ist das Werk unsrer geistigen Heroen, eines Kant und Goethe, später eines Fichte und Schiller, daß sie dieser gefährlichen Richtung Einhalt geboten haben. Sie führten unserem geistigen Leben wieder einen tieferen, auf den Grundfesten der Erkenntnis gegründeten Gehalt zu, den sie aus den besten Ueberlieferungen des deutschen Geistes gewonnen hatten. Diese Rückkehr des deutschen Geistes zu sich selbst, durch welche jene andere Entwicklung zwar nicht völlig unterdrückt, wohl aber gehemmt wurde, erfolgte vor der Oeffentlichkeit in den achtziger Jahren. Und Kants Kritik der reinen Vernunft bezeichnet einen der ersten und ansehnlichsten Marksteine auf diesem Wege.

Kant hat sein Werk mit vollem Bewußtsein diesem Zeitgeiste entgegengesetzt. Daß seine Absicht also nicht sein konnte, die alte Metaphysik zu zerstören, sondern gerade im Gegenteil sie wieder aufzurichten und neu zu begründen, versteht sich danach beinahe von selbst. Wer den Zweck der Kritik der reinen Vernunft in die Widerlegung der alten dogmatischen Metaphysik setzt, mutet Kant die einigermaßen lächerliche Rolle zu, offene Türen einzurennen oder gegen Windmühlen zu kämpfen. Die dogmatische Metaphysik, die vor Altersschwäche sich kaum noch aufrecht halten konnte, war kein würdiger Gegner für einen Kant. Daß sie nicht mehr am Leben zu erhalten sei, pfiffen die Spatzen von den Dächern. Mit den Spatzen zu pfeifen, war nicht Kants Sache. Ja die Spatzen pfiffen kaum noch davon, weil überhaupt niemand mehr von dieser alten Dame etwas hören wollte, und ein stilles Abscheiden in völliger Vergessenheit schien ihr nicht abzuwendendes Schicksal.

Nicht der alten Metaphysik, sondern dieser neuen Gleichgültigkeit gegen Metaphysik überhaupt trat Kant entgegen. Er wollte die Metaphysik nicht bekämpfen, sondern vielmehr verteidigen. Indem er sie neu begründete, wollte er sie wieder zu Ansehen bringen. Gewiß bedurfte die Metaphysik einer neuen Methode. Und diese konnte nur in der Auseinandersetzung mit der alten gewonnen werden. Darum mußte sich Kant auch ausführlich auf die Methode der alten Metaphysik einlassen. Er wollte damit seiner Zeit nicht

Digitized by Google

beweisen, daß die alte Metaphysik das von ihr aufgestellte Ziel nicht erreichte. Einen solchen Beweis bedurfte damals niemand mehr, ihre Unfähigkeit zu wirklicher Erkenntnis hatten schon alle eingesehen. Was sie aber nicht wußten, und was Kant eben dartun wollte, waren die Gründe dieser Unfähigkeit. Nicht daß die alte Metaphysik ihr Ziel nicht erreichte, wollte Kant beweisen, sondern warum sie es nicht erreichte. Und so bekannt jenes Daß der Zeit war, so unbekannt war ihr dieses Warum.

Diese Frage nach dem Warum zu stellen, hatte aber nur einen Sinn, wenn Kant der alten, schon zum Tode erkrankten Metaphysik nicht bloß noch einen letzten Stoß versetzen wollte, um sie rascher zu Grabe zu befördern, sondern wenn er versuchen wollte, sie wieder gesund zu machen und neu zu beleben. War ihr Tod gewiß, so brauchten den Arzt die Ursachen ihrer Krankheit nicht weiter zu kümmern. Ihnen so sorgfältig nachzuforschen, lohnte nur, wenn er noch Hoffnung hatte, sie am Leben zu erhalten und ihre Krankheit zu heilen. So forscht Kant den Gründen nach, aus denen die Metaphysik ihr Ziel nicht erreichte, um aus der Einsicht in diese Gründe ein Mittel zu gewinnen, durch bessere Methode es doch zu erreichen. Wiederherstellung und Neugestaltung der Metaphysik ist seine Absicht, nicht ihre Zerstörung.

Und er erstrebt diese Wiederherstellung deshalb, um den wertvollen Kern, den die alte Metaphysik in sich barg, auch der neuen Zeit zu bewahren. Der große deutsche idealistische Gedanke, wie er von Leibniz neu geweckt war, hatte in dem wolffischen Dogmatismus kein angemessenes Kleid erhalten. Sein köstlicher Gehalt war hier in eine unangemessene Form gekleidet. Da diese Form vor dem Skeptizismus der Zeit nicht Stand zu halten vermochte, so entstand die Gefahr, daß mit ihr auch der von ihr umschlossene Gehalt verloren ging. Ja diese Gefahr war schon eingetreten, da die Zeit, der alten Metaphysik müde, sich dem französischen Materialismus in die Arme warf. Dem will Kant begegnen, indem er dem alten Gehalt eine neue, besser begründete Form verschafft. Dies ist der eigentliche Zweck der Kritik der reinen Vernunft. Vor Materialismus und Skeptizismus, welche den Geist der Zeit zerfressen, will sie den deutschen Idealismus retten, indem sie sein metaphysisches Weltbild neu begründet.

Digitized by Google

Viertes Kapitel.

Die neue Begründung der Metaphysik.

1. Die Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft.

Die einseitige Auffassung der kantischen Philosophie tritt besonders deutlich in der Beantwortung der Frage hervor, welche Absicht Kant mit dem gewaltigen Werke seiner Kritik der reinen Vernunft eigentlich verfolgt habe. Die mächtige Nachwirkung des Positivismus auch in solchen Richtungen der heutigen Philosophie, die ihn ausdrücklich ablehnen, zeigt sich dabei unverkennbar. Es herrscht eine fast völlige Uebereinstimmung darüber, daß es die Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft sei, die Möglichkeit der Erkenntnis zu untersuchen und dabei die Grenzen der Vernunft zu bestimmen. Nach Kuno Fischer löst die Kr. r. V. die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis, und die Metaphysik wird eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft [1]). Cohen sieht das Wesentliche der Schrift in der Theorie der Erfahrung, welche eine Wissenschaft von den Grenzen der Vernunft ist [2]). Nach Windelband hat Kant der kritischen Philosophie die Aufgabe gesetzt, den Begriff der Erkenntnis neu zu formulieren und dann zu untersuchen, inwieweit das menschliche Denken ihn zu realisieren vermag [3]). Nach Vaihinger stellt Kant die allgemeine Frage nach dem Wesen der Erkenntnis, die sich ihm in die zwei Fragen nach der Möglichkeit der Vernunft und nach der Möglichkeit der Erfahrung zerlegt [4]). Nach Cassirer bildet den wesentlichen Inhalt der kantischen Lehre die Gesetzlichkeit und logische Struktur der Erfahrung [5]). Bruno Bauch bezeichnet in seinem großen Kant-Werk die kritische Philosophie als die Wissenschaft von den Gründen

---

[1]) Geschichte d. neueren Philosophie IV I[5] S. 329, 333.

[2]) Kants Theorie der Erfahrung.

[3]) Geschichte der neueren Philosophie II[6] S. 52.

[4]) Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft I S. 5.

[5]) Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit II[2] S. 662.

Digitized by Google

und Grenzen der Erkenntnis [1]). Für Kroner liegt das Wesentliche des Kritizismus darin, daß er nicht Seinserkennen, sondern Erkennen des Seinserkennens ist, also Erkenntniserkennen, Erkenntnistheorie, Erkenntnislogik [2]).

Dagegen knüpft Bruno Bauch in seiner kürzeren Darstellung Kants [3]) an die Worte an, welche Kant im Hinblick auf das kürzlich erschienene Werk 1781 an Marcus Herz schreibt: „Schwer wird diese Art Nachforschung immer bleiben, denn sie enthält die Metaphysik von der Metaphysik" (X 252), und bemerkt dazu: „Damit ist das Thema der kritischen Philosophie auf den prägnantesten Ausdruck gebracht, die kritische Fragestellung aufs glücklichste präzisiert. Wenn eine „Metaphysik der Metaphysik" gesucht wird, so ist damit mit vollkommener Bestimmtheit das gewöhnliche metaphysische Verfahren als unannehmbar und die Notwendigkeit einer neuen Grundlegung bezeichnet."

In diesen Worten ist die einzig richtige, mit Kants eigenen deutlichen Angaben völlig übereinstimmende Bezeichnung der Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft enthalten. Ihre Aufgabe ist keine andere als eine neue Begründung der Metaphysik. Dies ist die wahre Absicht, welche Kant mit seinem Werke verfolgte, die einzige, welche wirklich den gesamten Gehalt des Werkes ausschöpft, während die andern, zuvor genannten Zweckbestimmungen höchstens Glieder in seinem Gesamtaufbau oder begrenzte Mittel für den allein das Ganze umfassenden Hauptzweck treffen. Daß dieser wahre Zweck heute so häufig verkannt wird, hängt wohl mit der systematischen Voreingenommenheit zusammen, mit der die meisten heutigen Philosophen an das kantische Werk herantreten, und die sie in demselben vor allem die Bestätigung eigener Gedanken suchen läßt, statt es nach seinem einfachen geschichtlichen Gehalte aufzufassen. Sonst, scheint mir, hätte das wahre Ziel der Kr. r. V., das Kant in klaren Worten wiederholt bezeichnet, nicht so oft verfehlt werden können [4]).

[1]) Immanuel Kant S. 104.

[2]) Von Kant bis Hegel I S. 57.

[3]) Geschichte der Philosophie (Sammlung Göschen) V S. 38.

[4]) Dem geschichtlichen Faden unserer Betrachtungen folgend, werden wir im allgemeinen von der ersten Auflage der Kr. r. V. auszugehen haben (1781). Doch sollen auch die Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik (1783) und die zweite Auflage der Kr. r. V. (1787), da ihre Abweichungen, was unsere Fragen betrifft, nicht allzu bedeutende sind, gleich mit herangezogen werden. Wie man weiß, hat Kant gerade von der Dialektik nur das erste Hauptstück

Digitized by Google

Nach dem Weg, den wir zurückgelegt haben, kann die Richtung und Absicht, in der Kant sein großes Hauptwerk angelegt hat, nicht mehr zweifelhaft sein. Die ihm von frühe an ihrem Inhalt nach feststehende Weltansicht zu begründen, dem galt durch alle Jahrzehnte hindurch seine beständige, niemals aufgegebene Mühe. Seit den sechziger Jahren wurde ihm deutlich, daß er diese Aufgabe nur durch eine Nachprüfung und Verbesserung der bisherigen metaphysischen Methode würde lösen können. Die Methode der Metaphysik wurde nunmehr der eigentliche Gegenstand seiner Betrachtungen. Mehrmals glaubte er das Ziel seines Strebens erreicht zu haben, aber an jedem Haltepunkte, zu dem er sich hinarbeitete, rückte das Ziel weiter hinaus und manchmal schien es ganz im Nebel der Ferne zu entschwinden. Der Grund, aus dem ihm alle seine früheren Versuche stets bald nicht mehr genügten, war klar. Die so gewonnene Methode, besonders die analytische zur Auffindung der letzten Erfahrungsgrundsätze, vermochte den eigentümlichen Inhalt seiner Weltanschauung und besonders ihre religiös-sittlichen Grundlagen nicht mit zu umfassen. Diese entzogen sich immer wieder dem begreifenden Denken. Aber gerade weil es Kant auf jeden Fall darum zu tun war, gerade diese metaphysischen Begriffe, die sich ihm schließlich in dem Begriff der intelligibeln Welt zusammenfaßten, zu begründen, so versuchte er es immer von neuem, die Methode der Metaphysik so weiterzubilden, daß sie hierzu fähig würde. Auch aus dem stillen Jahrzehnt genügte das Wenige, was uns Kant von seiner Arbeit hören ließ, um zu erkennen, daß er noch immer mit derselben Aufgabe beschäftigt war. Alle Einzelfragen ordneten sich der großen Gesamtfrage unter, der Frage nach der Methode der Metaphysik. Der Metaphysik eine neue Methode zu verschaffen und damit ihren seit lange feststehenden Inhalt neu zu begründen, ist das auch jetzt festgehaltene Ziel, das er mit der Abfassung seines Werkes verfolgt.

Was sich so aus diesem kurzen Rückblick auf Kants Entwicklung ergibt, das bestätigen nun ohne weiteres Kants entscheidende Aeußerungen in dem Buche selbst. Jeder Leser der Kr. r. V. weiß, wie besonders die Vorrede gerade der ersten Auflage sofort von

---

für die zweite Auflage durchgearbeitet. Die Weiterbildung seiner metaphysischen Gedanken, die sich vor allem aus der Bearbeitung der Metaphysik der Sitten ergaben, haben daher noch keine Berücksichtigung gefunden. Wo wirkliche Abweichungen der späteren Bearbeitungen von der ersten wichtig sind, wird dies kenntlich gemacht werden.

Digitized by Google

den Aufgaben der Metaphysik ihren Ausgang nimmt und ganz auf diese eingestellt ist. Der eigentliche Gegenstand, um den es sich hier handelt, sind, wie es gleich die ersten Sätze bezeichnen, diejenigen Erkenntnisse, bei denen die Vernunft beständig durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, weil sie ihr durch ihre eigene Natur selbst aufgegeben sind, die sie aber auch nicht beantworten kann, weil sie all ihr Vermögen übersteigen. So stürzt sie sich in Dunkelheit und Widersprüche, und es entstehen endlose Streitigkeiten, deren Kampfplatz nun Metaphysik heißt (IV. 7). Hier schildert Kant das Schicksal seines eigenen Denkens, diese notwendige Tragik der Vernunft war selbst erlebt. Ebenso bezeichnet die Vorrede zur zweiten Auflage das Werk als einen „Tractat von der Methode" und einen Versuch, „das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern" (III 15). Die Kritik ist ihm „die nothwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft" (III 21). Und am Ende des großen Werkes bezeichnet er die Metaphysik und die ihr als Vorübung vorausgehende Kritik als dasjenige, „was wir im echten Verstande Philosophie nennen können" (III 549). Damit stimmen die Erörterungen der Prolegomena völlig überein; ihre allgemeine Frage, deren Auflösung sie dienen sollen, lautet: „Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?" (IV 365—371). Fast möchte man sagen, ein Blick auf die Inhaltsverzeichnisse sowohl des großen wie des kleinen Werkes, sollte genügen, um uns die eigentliche Absicht der kritischen Philosophie darzutun. Das Ziel ist in beiden die Methode der Metaphysik, dem die Erörterungen über die Methode der Mathematik und Naturwissenschaft nur wie als Vorbereitung vorangestellt sind. Wenn in den heutigen Darstellungen der kantischen Philosophie meistens die transszendentale Analytik den weitaus größten Raum einnimmt, so vergesse man darüber nicht, daß bei Kant die transszendentale Dialektik von nicht unerheblich größerem Umfange ist, und, da auch die Methodenlehre noch in den Bereich des metaphysischen Vernunftsgebrauchs einschlägt, so gilt schon äußerlich bei weitem der größte Teil des Werkes der Kritik und Grundlegung der metaphysischen Erkenntnis.

Wir haben am Ende des vorigen Kapitels versucht, die Aufgabe der Kr. r. V. auch von der allgemeinen Zeitlage her zu beleuchten. Wir haben damit keinen fremden Gesichtspunkt in die kantische Philosopsie hineingetragen, denn Kant selber hat sein Werk stets im Hinblick auf die Zeitumstände betrachtet und der

Digitized by Google

kritischen Philosophie eine ganz bestimmte Aufgabe gerade im Rahmen dieser Zeitumstände zugeschrieben. Kants eigene Darstellung bestätigt dabei, daß seine Absicht im Hinblick auf die Metaphysik nur eine aufbauende und keineswegs eine zerstörende gewesen sein kann. Er kämpft nicht, wie man es sich so oft vorstellt, gegen die ragenden Mauern der Schulmetaphysik, diese liegen in Wahrheit zertrümmert am Boden und lassen allem möglichen zweideutigen Gesindel den ungehinderten Eintritt in das Land der Philosophie. Gegen diese zweideutigen Gestalten, mögen sie nun Eklektizismus oder Popularphilosophie, Geisterglaube oder Mystizismus, oder auch Indifferentismus heißen, will Kant das Gebiet der Philosophie wieder schützen, indem er die Mauern der Metaphysik neu errichtet.

Der Ruhm der Metaphysik ist stark verblaßt. Fast wie ein Märchen klingt es — „es war eine Zeit" —, daß sie einmal die Königin der Wissenschaften genannt wurde. „Jetzt bringt es der Modeton des Zeitalters so mit sich, ihr alle Verachtung zu beweisen" (IV 7 f.). Anfänglich unter der Verwaltung der Dogmatiker war ihre Herrschaft despotisch, dann riß die Anarchie des Skeptizismus ein, aus der Locke die Philosophie erretten wollte, indem er die Geburt der Königin aus dem Pöbel der gemeinen Erfahrung ableitete. Aber diese Genealogie war falsch, und so behauptete sie ihre Ansprüche und alles fiel wieder in den veralteten Dogmatismus und die gleiche Geringschätzung wie früher zurück. „Jetzt, nachdem alle Wege (wie man sich überredet) vergeblich versucht sind, herrscht Ueberdruß und gänzlicher Indifferentismus, die Mutter des Chaos und der Nacht, in Wissenschaften, aber doch zugleich der Ursprung, wenigstens das Vorspiel einer nahen Umschaffung und Aufklärung derselben, wenn sie durch übel angebrachten Fleiß dunkel, verwirrt und unbrauchbar geworden" (IV 8). Ueber diese Verachtung, in welche die Metaphysik zur Zeit gefallen ist, spricht sich Kant auch in den Prolegomena aus: „Alle falsche Kunst, alle eitele Weisheit dauert ihre Zeit; denn endlich zersört sie sich selbst, und die höchste Kultur derselben ist zugleich der Zeitpunkt ihres Unterganges. Daß in Ansehung der Metaphysik diese Zeit jetzt da sei, beweiset der Zustand, in welchen sie bei allem Eifer, womit sonst Wissenschaften aller Art bearbeitet werden, unter allen gelehrten Völkern verfallen ist. Die alte Einrichtung der Universitätsstudien erhält noch ihren Schatten, eine einzige Akademie der Wissenschaften bewegt noch dann und wann durch

Digitized by Google

ausgesetzte Preise, einen und anderen Versuch darin zu machen; aber unter gründliche Wissenschaften wird sie nicht mehr gezählt, und man mag selbst urtheilen, wie etwa ein geistreicher Mann, den man einen großen Metaphysiker nennen wollte, diesen wohlgemeinten, aber kaum von jemandem beneideten Lobspruch aufnehmen würde" (IV 366).

Diese Verachtung erklärt sich daraus, daß auf dem Felde, wo einst die stolze Burg der Metaphysik ragte, sich jetzt das seichte Geschwätz der Popularphilosophie breit macht. Und doch ist „der Geist der Gründlichkeit" noch nicht erstorben. „Man hört hin und wieder Klagen über Seichtigkeit der Denkungsart unserer Zeit und den Verfall gründlicher Wissenschaft. Allein ich sehe nicht, daß die, deren Grund gut gelegt ist, als Mathematik, Naturlehre usw., diesen Vorwurf im mindesten verdienen, sondern den alten Ruhm der Gründlichkeit behaupten, in der letzteren aber sogar übertreffen. Eben derselbe Geist würde sich nun auch in anderen Arten von Erkenntniß wirksam beweisen, wäre nur allererst für die Berichtigung ihrer Prinzipien gesorgt. In Ermangelung derselben sind Gleichgültigkeit und Zweifel und endlich strenge Kritik vielmehr Beweise einer gründlichen Denkungsart" (IV 9 Anm.). Diesen Geist der Gründlichkeit will Kant, eben durch Berichtigung ihrer Prinzipien, wieder in die Metaphysik einführen. Und in diesem Streben fühlt er sich nicht im Gegensatz zur alten Metaphysik, sondern mit ihr verbündet. Die Metaphysik, die seine Kritik begründen soll, muß notwendig ebenso „dogmatisch und nach der strengsten Forderung systematisch, mithin schulgerecht" (III 21 f.) ausgeführt werden wie jene. Es sollte doch zu denken geben, daß er sich bei diesem Ausblick auf die künftige Metaphysik in der Vorrede zur zweiten Auflage ausdrücklich und mit einer gewissen Feierlichkeit auf Christian Wolff als seinen wahren Vorgänger beruft. Das Werk Wolffs soll auf dem Boden der neu gewonnenen methodischen Einsichten und also besser gegründet wieder hergestellt werden: dies und nichts anderes ist Kants Absicht. „In der Ausführung also des Plans, den die Kritik vorschreibt, d. i. im künftigen System der Metaphysik, müssen wir dereinst der strengen Methode des berühmten Wolff, des größten unter allen dogmatischen Philosophen, folgen, der zuerst das Beispiel gab (und durch dies Beispiel der Urheber des bisher noch nicht erloschenen Geistes der Gründlichkeit in Deutschland wurde), wie durch gesetzmäßige Feststellung der Prinzipien, deutliche Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge

Digitized by Google

in Folgerungen der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sei, der auch eben darum eine solche, als Metaphysik ist, in diesen Stand zu versetzen vorzüglich geschickt war, wenn es ihm beigefallen wäre, durch Kritik des Organs, nämlich der reinen Vernunft selbst, sich das Feld vorher zu bereiten: ein Mangel, der nicht sowohl ihm, als vielmehr der dogmatischen Denkungsart seines Zeitalters beizumessen ist, und darüber die Philosophen seiner sowohl als aller vorigen Zeiten einander nichts vorzuwerfen haben. Diejenigen, welche seine Lehrart und doch zugleich auch das Verfahren der Kritik der reinen Vernunft verwerfen, können nichts anderes im Sinne haben, als die Fesseln der Wissenschaft gar abzuwerfen, Arbeit in Spiel, Gewißheit in Meinung und Philosophie in Philodoxie zu verwandeln" (III 22).

Diese Sätze sind natürlich allgemein bekannt, wenn auch nicht immer genügend beachtet. Aber man versteht sie meistens in dem Sinne, daß Kant hier nur auf eine künftig zu bearbeitende sog. „immanente Metaphysik" hinweise, die sich mit den Gebieten der Natur und der Sitten beschäftige, ohne dabei den Boden der Erfahrung zu verlassen. Dies ist aber keineswegs der Fall. Vielmehr bezieht sich die Uebereinstimmung Kants mit der älteren, insbesondere also auch der wolffischen Metaphysik ganz entschieden auch auf deren Inhalt. Schon die Eingangssätze der Vorrede zur ersten Auflage bezeichnen ja als den Gegenstand der Metaphysik diejenigen Grundsätze, „die allen möglichen Erfahrungsgebrauch überschreiten und gleichwohl so unverdächtig scheinen, daß auch die gemeine Menschenvernunft damit im Einverständnisse steht" (IV 7). Und die Einleitung bezeichnet dann in einem Zusatz der zweiten Auflage ausdrücklich als die unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft, auf deren alleinige Auflösung die Metaphysik mit allen ihren Zurüstungen gerichtet sei, diese drei: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit (III 31), die eigentlichen Gegenstände der wolffischen Metaphysik. Ebenso in der Methodenlehre: „Die Endabsicht, worauf die Speculation der Vernunft im transzendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes" (III 518). Daß Kant in der Dialektik, deren Absicht, wie wir sehen werden, keineswegs nur negativ ist, sich der Gliederung des wolffischen Systems anschließt, ist bekannt.

Ebenso bedeutet es ein Rücklenken in die Bahnen Wolffs, daß Kant jetzt die Aufgabe der Metaphysik wieder in synthetischen

Digitized by Google

Erkenntnissen erblickt. In der realistischen Wendung seines Denkens während der sechziger Jahre war er davon, wie wir sahen, ja fast ganz abgekommen und hatte die Aufgabe der Metaphysik in der Hauptsache auf eine Analyse der Erfahrungsbegriffe beschränkt. Zur Synthese, meinte er damals, sei noch lange nicht die Zeit. Jetzt dagegen ist es ihm gewiß, daß alle wirkliche metaphysische Erkenntnis nur synthetisch sein könne. Dienen doch, wie er in seiner bekannten Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile feststellt, jene nur zur Erläuterung unserer Begriffe, diese allein zur Erweiterung (IV 20—23). Die ganze Endabsicht unserer spekulativen Erkenntnis beruht auf solchen synthetischen Grundsätzen, da die analytischen zwar höchst wichtig sind, aber nur um die Begriffe zu verdeutlichen, die dann in einer sicheren Synthesis zu einem wirklich neuen Anbau für unsere Erkenntnis benutzt werden sollen (IV 22). In der Metaphysik sollen synthetische Erkenntnisse a priori enthalten sein, und es ist ihr gar nicht darum zu tun, Begriffe bloß zu zergliedern und dadurch analytisch zu erläutern, sondern wir wollen unsere Erkenntnis a priori erweitern (III 39). Die Analyse der Begriffe „ist noch gar nicht der Zweck, sondern nur eine Veranstaltung zu der eigentlichen Metaphysik, nämlich seine Erkenntnis a priori synthetisch zu erweitern“ (III 42). Ebenso heißt es in den Prolegomena: „Eigentlich metaphysische Urtheile sind insgesammt synthetisch“, wenn auch viele analytische zu ihr gehören; aber diese sind nur Mittel, in jenen allein liegt der Zweck (IV 273, vgl. 368).

Nur die Absicht auf eine wirkliche Erneuerung der früheren Metaphysik macht endlich eine letzte Beziehung zu den Bewegungen der Zeit erklärlich, die Kant noch nicht so sehr in der ersten Auflage als in den Prolegomena und der zweiten Auflage der K. r. V. hervortreten läßt. Es ist der Gegensatz gegen den gerade während der achtziger Jahre siegreich von Frankreich vordringenden Materialismus, Fatalismus und Atheismus. Nach den Prolegomena sollen die transzendentalen Ideen dazu dienen, die „frechen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben“ (IV 363); und er stellt die psychologische Idee dem Materialismus, die kosmologische dem Naturalismus und die theologische dem Fatalismus entgegen. Und in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik faßt er alle zu bekämpfenden Richtungen noch einmal zusammen: „Durch diese (die Kritik) kann nun allein dem Materialismus, Fatalismus, Atheismus,

Digitized by Google

dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei und dem Aberglauben, die allgemein schädlich werden können, zuletzt auch dem Idealismus (natürlich der berkeleysche gemeint) und Sceptizismus, die mehr den Schulen gefährlich sind und schwerlich ins Publikum übergehen können, selbst die Wurzel abgeschnitten werden" (III 21). Gegenüber den gefährlichen, aus dem Frankreich Ludwigs XV. herüberdringenden Geistesmächten, die das deutsche innere Leben weithin verwüsten sollten, will Kant die echten Gedanken der deutschen Philosophie erneuern und sie ihnen zur Verteidigung entgegenstellen. Dies war die geschichtliche Aufgabe, die er selber seinem Werke zuwies. Es leuchtet wohl ein, daß diese Aufgabe mit einer bloß „immanenten" Metaphysik der Natur und der Sitten nicht zu leisten gewesen wäre, noch weniger freilich mit einer nur schwankend behaupteten „hypothetischen Privatmetaphysik".

Kant verkündigt demnach von der Metaphysik, „daß eine völlige Reform, oder vielmehr eine neue Geburt derselben nach einem bisher ganz unbekannten Plane unausbleiblich bevorstehe, man mag sich nun eine Zeitlang dagegen sträuben, wie man wolle" (IV 257). Er sieht diese Wiedergeburt als „unausbleiblich" an, weil die Fragen der Metaphysik von solcher Beschaffenheit sind, daß der menschliche Geist niemals von ihnen lassen kann. Auch Baumgarten hatte von einer natürlichen Metaphysik gesprochen, die durch den bloßen Gebrauch der Dinge erworben werde [1]). Kant faßt diesen Begriff tiefer, indem er die Fragen der Metaphysik auf ursprüngliche Anlagen der menschlichen Natur zurückführt, weshalb der Mensch niemals von ihnen lassen kann, und sie ihm in Wahrheit auch niemals gleichgültig werden können. Diese Lehre von der Metaphysik als Naturanlage muß man wohl beachten, um die Absicht der Kritik recht zu verstehen. Kant, der die Wissenschaft ja gerade auf die natürlichen Anlagen der Vernunft gründen will, konnte niemals die Metaphysik beseitigen wollen, weil das nach seinem eigenen Geständnis wider die menschliche Natur selbst gewesen wäre. Diese Lehre hat Kant besonders in den Prolegomena ausgeführt und sie in die Einleitung der zweiten Auflage übernommen. Aber der Sache nach ist sie auch der ersten Auflage keineswegs fremd. Redet doch schon der erste Satz ihrer Vorrede von den Fragen, welche die Vernunft nicht abweisen kann, weil sie ihr durch ihre eigene Natur aufgegeben sind (IV 7); und in der Methodenlehre wird von der „nicht zu dämpfenden Begierde"

[1]) Metaphysica[6] § 3.

Digitized by Google

gesprochen, „durchaus über die Grenze der Erfahrung hinaus irgendwo festen Fuß zu fassen“ (IV 517). Die Prolegomena entwickeln dann ausdrücklich die Lehre von der Metaphysik als Naturanlage. Sie unterscheiden die mögliche Metaphysik als objektive Wissenschaft von der wirklichen, die als Naturanlage subjektiv vorhanden ist (IV 279, 327 Anm.). „Denn Metaphysik ist vielleicht mehr, wie irgend eine andere Wissenschaft durch die Natur selbst ihren Grundzügen nach in uns gelegt und kann gar nicht als das Produkt einer beliebigen Wahl, oder als zufällige Erweiterung beim Fortgange der Erfahrungen (von denen sie sich gänzlich abtrennt) angesehen werden“ (IV 353). Der ganze Abschnitt unter der Ueberschrift „Wie ist Metaphysik überhaupt möglich“ (§ 40—60 IV 327—365) handelt von der Metaphysik, „wie sie wirklich in der Naturanlage der menschlichen Vernunft gegeben ist“ (IV 362). In diesem Sinne wird die Frage: Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich? in die Einleitung der zweiten Auflage aufgenommen (III 41).

Eine solche Wissenschaft, zu der seine Natur den Menschen unausweichlich treibt, kann er niemals aufgeben, und es ist vergebens, Gleichgültigkeit ihr gegenüber vorzuschützen, wie das dem Modeton der Zeit entspricht. „Daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist eben so wenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Athemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden“ (IV 367). Und es ist „umsonst, Gleichgültigkeit in Ansehung solcher Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein kann“ (IV 8). Darum stehen die Sachen der ganzen spekulativen Philosophie zur Zeit so, „daß sie auf dem Punkte sind, völlig zu erlöschen, obgleich die menschliche Vernunft an ihnen mit nie erlöschender Neigung hängt, die nur darum, weil sie unaufhörlich getäuscht wird, es jetzt, obgleich vergeblich, versucht, sich in Gleichgültigkeit zu verwandeln“ (IV 380). Was Kant früher in der Schrift über die Träume als sein persönliches Schicksal bekannte, seine unglückliche, nur selten erwiderte Liebe zur Metaphysik, das erkennt er jetzt als das allgemeine Schicksal der menschlichen Vernunft überhaupt.

Aber er weiß jetzt, daß dies Schicksal nicht endgültig und besiegelt sein kann. Handelt es sich in der Metaphysik doch um eine Wissenschaft, in der es die Vernunft nur mit sich selbst zu tun hat, und Fragen, die sie nur sich selber stellt, muß sie auch

Digitized by Google

fähig sein, sich selber zu beantworten. Es ist ein Vorzug der Metaphysik unter allen möglichen Wissenschaften, daß sie allein mit Zuversicht darauf rechnen kann, zur Vollendung und zu dem beharrlichen Zustande zu gelangen, in dem sie sich weiter nicht verändern darf und auch keiner Vermehrung durch neue Entdeckungen fähig ist (IV 366). Sie allein kann, wenn sie einmal durch Kritik in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht ist, das ganze Feld der für sie gehörigen Erkenntnisse völlig umfassen und damit ihr Werk vollenden (III 15). Auf dem Wege der Kritik, ist er überzeugt, werde die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, noch vor Ablauf des Jahrhunderts zur völligen Befriedigung gebracht werden (III 552, und schon IV 13).

Die Erneuerung der Metaphysik ist also die Aufgabe, welche die kritische Philosophie sich gestellt hat; es ist das Ziel, dem sie zustrebt. Zum Schluß dieses Abschnittes müssen wir nunmehr noch die Mittel betrachten, durch welche sie nach Kant dieses Ziel erreichen soll. Wir müssen damit die besondere Leistung der Kritik betrachten, welche sie als Propädeutik einer künftigen Metaphysik zu vollbringen hat (III 543). Hier laufen nun die Fäden unmittelbar zur Inauguralschrift zurück, die ja ebenso Vorbereitung einer künftigen Metaphysik sein sollte. Nur war die Aufgabe damals noch enger gefaßt, indem sie bloß auf eine Trennung der sinnlichen und Verstandeserkenntnis hinauslief. Jetzt wird die gleiche Aufgabe allgemein gestellt, unsere Erkenntnisse auf ihre Quellen zurückzuführen und damit den Umfang und die Grenzen ihrer Gültigkeit zu bestimmen. Dabei aber bleiben auch jetzt die bloßen Erfahrungserkenntnisse außer Betracht. Nur die Erkenntnisse aus reiner Vernunft, zu denen diese unabhängig von aller Erfahrung gelangt, sollen geprüft werden (IV 9). Diese Prüfung vollzieht eben die Kritik der reinen Vernunft. Die Prüfung erstreckt sich also, gerade wie zehn Jahre zuvor, nicht auf den Inhalt der Erkenntnis, sondern nur auf ihre Form. Die reine Vernunft gibt die Prinzipien der Erkenntnis an die Hand. Der Inbegriff dieser Prinzipien würde das System der reinen Vernunft ausmachen, zu dem das vorliegende Werk nur die Propädeutik liefert, indem es die Quellen und Grenzen der reinen Vernunft aufweist (IV 22 f.). Die Prüfung der Erkenntnis ist also nicht, wofür sie so oft gehalten wurde, der Zweck des Werkes, sondern nur ein Mittel für seinen eigentlichen Zweck. Jenes System der reinen Vernunft will Kant, wie man weiß, auch

Digitized by Google

Transzendentalphilosophie heißen, wozu die Kritik nur noch den Plan entwirft (III 23—24). Da die Metaphysik aus reinen Vernunftprinzipien hervorgehen muß, so kann die Frage, mit der sich die Kritik beschäftigt, auch als die nach der Möglichkeit der Metaphysik bezeichnet werden (IV 255, 271—275). Bis zur Beantwortung dieser Frage sind alle Metaphysiker von ihren Geschäften feierlich und gesetzmäßig suspendiert (IV 278). Daß diese Suspendierung aber nur eine zeitweilige ist und nicht eine endgültige Entlassung bedeuten soll, wissen wir aus allem zuvor Angeführten nun schon zur Genüge. Ausdrücklich verwahrt sich Kant dagegen, daß solche Kritik nur einen negativen und nicht auch einen positiven Nutzen haben solle (III 16).

Durch diese Prüfung soll nunmehr auch in der Metaphysik jene Revolution hervorgerufen werden, die in der Mathematik schon im Altertum, in der Naturwissenschaft während der letzten Jahrhunderte stattfand, und welche diese Wissenschaften in die Bahn einer gesicherten Erkenntnis leitete. Sie ging, wie Kant sich ausdrückt, jedesmal von dem „glücklichen Einfall eines einzigen Mannes“ aus, der wie zum Versuch eine neue Betrachtungsweise einführte, die sich bewährte und diesen Wissenschaften ihren festen Gang sicherte. Einen solchen Versuch, nunmehr zugunsten der Metaphysik unternommen, soll auch die Kritik der reinen Vernunft darstellen (III 9—16). Auch dieser Versuch ist auf einen „glücklichen Einfall“ gegründet, auf jene berühmte kopernikanische Wendung, die Kant dem Erkenntnisproblem gibt, und durch welche er sich seine Frage vom Jahre 1772 nach der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand beantwortet. „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniß erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll“ (III 12). Ihre Begründung erfährt diese These in der „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“, die sich damit auch hier als das eigentliche Kernstück der Kritik erweist (IV 11).

Digitized by Google

2. Phaenomena und Noumena.

Unsere Aufgabe bringt es mit sich, daß wir über die Teile der kritischen Philosophie, die meistens im Mittelpunkte der Betrachtung stehen, verhältnismäßig rasch hinweggehen können, über das ganze Gebiet, welches die Kr. r. V. in der transszendentalen Aesthetik und Analytik abhandelt. Denn die hier gegebene Theorie der Erfahrung hat uns nicht unmittelbar, sondern nur um ihrer metaphysischen Folgerungen willen zu beschäftigen. Wir können deshalb alsbald zu dem Punkte voreilen, wo diese Theorie der Erfahrung an das Gebiet der Metaphysik angrenzt, und brauchen daher auf sie selbst nur einen kurzen Blick zurückzuwerfen. Es soll dabei deutlich werden, daß diese so weit und fein ausgesponnene Lehre von der Begründung der Erfahrung aus den Bedingungen der Vernunft keineswegs, wie es in heutigen Darstellungen vielfach scheint, um ihrer selbst willen, etwa um die Erfahrung oder die Wissenschaft von ihr begreiflich zu machen, aufgestellt ist, sondern um der metaphysischen Folgen willen, die sich aus ihr ergeben.

Wir können bei dieser Betrachtung von dem Abschnitt unseren Ausgang nehmen, in welchen die gesamte Erörterung der Erfahrungserkenntnis ausläuft, von dem dritten Hauptstück des zweiten Buches der Analytik „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena." Er steht recht eigentlich an dem Angelpunkte der ganzen Schrift, indem er von der Erfahrungserkenntnis zur metaphysischen Erkenntnis hinüberleitet, jene in ihrem Grundbegriffe zusammenfaßt und damit zugleich den Grund für die Erörterung dieser legt. Und dieser Abschnitt behandelt zugleich diejenigen Begriffe, die am unmittelbarsten auf Kants Entwicklung zurückweisen, denn was hier als Phaenomena und Noumena einander gegenübergestellt wird, unterschied ja schon die Inauguralschrift als sinnliche und intelligible Welt, wenn auch die Auffassung, wie wir gleich sehen werden, sich inzwischen gewandelt hat. Natürlich werden wir uns nicht auf den Inhalt gerade dieses Abschnittes beschränken, sondern auch andere, verwandte Erörterungen der Kritik oder der Prolegomena mit heranziehen.

Ueber den Grundgedanken, unter welchem alle einzelnen Untersuchungen der Aesthetik und Analytik stehen, kann bei aller Meinungsverschiedenheit in besonderen Fragen ein Zweifel wohl nicht bestehen. Dieser Grundgedanke läßt sich in einer doppelten

Digitized by Google

Gleichung aussprechen, aus der sich eine dritte als ihre selbstverständliche Folgerung ergibt. Alle Erkenntnis sowohl aus den Formen der Anschauung wie den Begriffen des Verstandes ist Erfahrungserkenntnis, so lautet die eine Gleichung; alle Erfahrung ist Erscheinung, die andere. Und daraus ergibt sich drittens, daß alle auf Anschauung oder Verstand begründete Erkenntnis nur Erkenntnis der Erscheinungswelt ist, der Gebrauch der Anschauungsformen wie der Verstandesbegriffe auf Erscheinungen eingeschränkt bleibt. Beide Vordersätze dieses Schlusses gehören untrennbar zusammen und sind wechselweis ineinander begründet. Die Formen der Anschauung wie die Begriffe des Verstandes können auf die Erfahrung nur Anwendung finden, weil die Erfahrung Erscheinung ist, und die Erfahrung ist Erscheinung, weil sie durch eben diese Formen überhaupt erst zustande kommt. Diese beiden Sätze können also nur miteinander, nicht aus weiter zurückliegenden Sätzen bewiesen werden; sie halten sich nur untereinander fest und scheinen also gemeinsam in der Luft zu stehen. In der Tat wird keine weitere Begründung derselben gegeben, aber wir haben auch kein Recht, eine solche zu verlangen, da es sich bei ihrer Aufstellung um jenen „Versuch" handelt, der unternommen wurde, um zuzusehen, ob durch ihn das Erkenntnisproblem begreiflich gemacht werden könne (s. o. S. 199). Ein solcher Versuch kann nicht von vornherein bewiesen werden, er kann sich nur in seiner erfolgreichen Durchführung bewähren.

Der Begriff der Erscheinung ist der Begriff, auf den der eben angeführte Schluß hinausläuft; auf seine Bedeutung kommt alles an. Er grenzt die Erfahrung gegen zwei andere Begriffe ab, von denen die Erscheinung vor allem zu unterscheiden ist: von dem Schein und von dem Ding an sich. Die Erfahrung, auf welche sich alle unsere Anschauungs- und Verstandeserkenntnis richtet, ist keine Welt unabhängig vom Bewußtsein bestehender Dinge an sich, denn sie ist durch die Formen unseres Bewußtseins mit bedingt. Aber sie ist deshalb auch nicht Schein, denn die Gegenstände werden in ihr als etwas wirklich Gegebenes angesehen. Die Wirklichkeit der Erfahrung wird durch diese Lehre von ihrem Bedingtsein durch unsere Bewußtseinsformen nicht aufgehoben, sondern vielmehr erst begründet, da ein von unserem Bewußtsein völlig unabhängig bestehendes Ding für dieses niemals wahre Wirklichkeit gewinnen könnte. Kant hat diese beiden Seiten an der Erscheinung als transzendentale Idealität und empirische Realität

Digitized by Google

bezeichnet. Jene unterscheidet die Erscheinung von dem Ding an sich, diese von dem bloßen Scheine. Zu dem vollen Verständnis dieser beiden Bezeichnungen gelangen, heißt Kants Lehre von der Erfahrung verstehen[1]).

Die Welt der Erscheinung ist von empirischer Realität. Mit dem, was dieser Satz meint, hat Kant für die Beurteilung der Erfahrung einen ganz neuen Grund gelegt. Dies war in den Anfängen schon durch die Inauguralschrift geschehen; hier entwickelt Kant diese Gedanken jetzt weiter. Die ältere, durch Leibniz bestimmte, von Wolff ausgestaltete Lehre sah in der sinnlichen Welt nur eine verworrene Vorstellung dessen, was der Verstand als die Welt der Dinge selbst erfaßte. Dagegen wendet sich Kant auch jetzt mit der größten Bestimmtheit; der Unterschied deutlicher und undeutlicher Vorstellungen ist nur logisch und betrifft nicht den Inhalt (IV 43—45, 290). Daraus ist die falsche, von dem Sinne der Alten ganz abweichende Unterscheidung der sinnlichen und intelligibeln Welt entstanden, wonach die Welt, soweit sie angeschaut, die sinnliche, soweit sie deutlich erkannt wird, die intelligible genannt werden soll. Dann würde die bloß beobachtende Astronomie die sinnliche, Newtons Lehre dagegen die intelligible Welt vorstellig machen (IV 167)[2]). Demgegenüber stützt sich Kant auch hier wie schon in der Inauguralschrift, auf die antike Ueberlieferung (IV 167, 314). Der Unterschied liegt nicht in der Deutlichkeit unsrer Erkenntnis von den Dingen, sondern in dem Ursprung der Erkenntnis selbst, da die sinnliche Erkenntnis die Dinge gar nicht so vorstellt, wie sie sind, sondern wie sie uns erscheinen (IV 290); die Welt der Erscheinung und die Welt der Dinge an sich stellen also zwei getrennte Welten dar, auf die sich, soweit sie überhaupt möglich ist, auch verschiedene Erkenntnisweisen richten müssen; sie stellen nicht bloß die Deutlichkeitsgrade einer und derselben Erkenntnis dar.

Damit eröffnet sich aber eine neue Möglichkeit der Auffassung der Erfahrung. Es wird das Vorurteil von ihr genommen, als vermöchte sie nur einen niederen Grad der Erkenntnis zu bieten. Seit Beginn seiner philosophischen Entwicklung fanden wir die Gedankenwelt Newtons und Leibniz' um Kants Seele ringen. Immer

[1]) Wie diese beiden Begriffe notwendig verbunden sind, so die ihnen entgegenstehenden des empirischen Idealismus und transzendentalen Realismus IV 232—238.

[2]) Diese falsche Unterscheidung z. B. bei Baumgarten, Metaphysica [6] § 869.

Digitized by Google

wieder versuchte er die aus ihrem Gegensatz sich ergebenden Widersprüche zu lösen. Hier finden wir diesen Gegensatz auf seinen tiefsten Grund zurückgeführt. Newtons Wissenschaft von der Erfahrung konnte von dem Boden des bisher in Deutschland herrschenden Erfahrungsbegriffes nicht gerechtfertigt werden, da nach diesem eine exakte Erkenntnis der sinnlichen Welt überhaupt nicht möglich, alle exakt begründete Erkenntnis vielmehr auf die intelligible Welt bezogen wurde. Dies war das Problem, welches Newtons „Erfahrungsphilosophie" aufgab, wie von der Erfahrung eine notwendige und allgemeingültige Erkenntnis möglich sei. Dieses Problem steckt ja in der berühmten Grundfrage der Kr. r. V., wie synthetische Urteile a priori möglich seien, da synthetische Urteile immer den Erfahrungsgehalt voraussetzen, denn Urteile aus reinen Begriffen sind stets analytisch, und andererseits Urteile a priori von allgemeiner Geltung sind, wie sie gemeinhin nur den Urteilen aus Begriffen zugestanden wurde. Um dieses Problem zu lösen, bedarf es einer neuen Auffassung der Erfahrung; sie soll die Allgemeingültigkeit einer Erkenntnis von der Erfahrung begreiflich machen, wie sie in Newtons Wissenschaft verwirklicht ist.

Wir wissen, daß Kant diese Lösung gelang durch seine gleichfalls der antiken Philosophie entlehnte Unterscheidung von Stoff und Form an aller Erkenntnis. Leibniz hatte Tatsachen- und Vernunftwahrheiten unterschieden; jene waren rein stofflich, diese rein formal. Nach Kant ist dagegen in aller wirklichen Erkenntnis Stoff und Form zu einer unlöslichen Einheit verbunden. Der Stoff ist das in der Empfindung Gegebene; die Form wird von dem Bewußtsein herangebracht. Sie gilt von aller Erkenntnis, weil unsere Auffassung an diese Formen gebunden ist und daher ohne sie Erkenntnis überhaupt nicht zu bilden vermag. Alle Erkenntnis ist rein, a priori und allgemeingültig, soweit sie sich nur auf diese Formen gründet und von dem besonderen Inhalt, der durch die gegebene Empfindung stets den Charakter der Zufälligkeit hat, absieht. Indem Kant nun aber in seiner Lehre von den Formen der Erkenntnis auf die Unterscheidung der Inauguralschrift zwischen Sinnlichkeit und Verstand zurückgreift, unterscheidet er eine doppelte Art solcher Formen, Formen der Anschauung und Formen des Verstandes. Jene waren als Raum und Zeit schon 1770 gewonnen, diese sind jetzt nach dem Vorbild der aristotelischen Logik in der Lehre von den Kategorien ausgebildet. Die Inauguralschrift kannte innerhalb der Erscheinung nur noch einen „logischen Ge-

Digitized by Google

brauch" der Verstandesbegriffe, während der reale sich auf die Dinge richten sollte, wie sie sind. Jetzt wird jener logische Gebrauch zum transzendentalen gesteigert. Es handelt sich nicht nur um die logische Ordnung, sondern um die transzendentale Begründung der Erfahrung. Die Grundbegriffe der Erfahrung, nach denen Kant schon seit den sechziger Jahren suchte, kehren hier als Stammbegriffe des Verstandes wieder, die als die intellektuellen Formen der Erscheinung in alle Erfahrung eingehen und, so weit sie reichen, eine allgemeingültige Erkenntnis derselben ermöglichen. Sie erstrecken sich aber nur auf das Gebiet der Anschauung; durch die Lehre vom Schematismus werden die Verstandesbegriffe an die Anschauung gebunden. Trotzdem will Kant den Gedanken, daß der Verstand die Dinge vorstellt, wie sie sind, aufrecht erhalten, aber nur im empirischen Sinne, indem durch den Verstand die sinnliche Erscheinung ihre konkrete Gestalt und damit ihre Gegenständlichkeit erhält (IV 167 f.). Diese neue Prägung des Unterschiedes der sinnlichen und Verstandeserkenntnis macht es Kant nunmehr möglich, den apriorischen Charakter sowohl der mathematischen wie der exakten naturwissenschaftlichen Erkenntnis zu begründen, indem er die mathematische Erkenntnis aus den Formen der Anschauung, die naturwissenschaftliche aus den Verstandesbegriffen herleitet. Doch gilt diese Unterscheidung nur a potiori, da in jeder wirklichen Erkenntnis Anschauung und Verstand stets zusammenwirken, ein Zusammenwirken beider in ihrem Ursprung getrennter Quellen der Erkenntnis, das durch den Schematismus begreiflich gemacht werden soll.

Mit dieser Lehre von der empirischen Realität der Erscheinung hat Kant endlich gewonnen, wonach er fast während seiner gesamten Entwicklung strebte, die Begründung von Newtons Verfahren und den Nachweis der Berechtigung von dessen „Erfahrungsphilosophie". Sie ruht vornehmlich auf zwei Pfeilern, auf der Lehre von der Idealität der Anschauungsformen und auf dem Schematismus. Es ist die Möglichkeit allgemeingültiger Urteile von der Erfahrung erwiesen, weil in die Erfahrung reine Formen eingehen, die in unserem Bewußtsein begründet sind, ohne die wir Erfahrung gar nicht zu machen vermögen, und die daher von aller Erfahrung gelten müssen. Und es ist andrerseits erwiesen, daß solche Erkenntnis trotz ihrer Bindung an die Bewußtseinsformen durch keinen bloßen Schein getäuscht wird, sondern daß ihre Gegenstände vielmehr die volle objektive Wirklichkeit besitzen, die einzige, die uns

Digitized by Google

mit unsrer Erkenntnis überhaupt erreichbar ist. Gerade weil alle Gegenstände der Erfahrung durch die Formen unseres Bewußtseins bedingt sind, besitzen sie objektive Realität, denn diese Formen gelten notwendig von aller Erfahrung, und somit wird erst durch den von ihnen geschaffenen Zusammenhang ein Gegenstand für uns wahrhaft wirklich.

In diesem Doppelgedanken, der in dem Begriff der empirischen Realität enthalten ist, wird Newtons Naturlehre nun endgültig begründet, dem Doppelgedanken, daß wir die wahre Wirklichkeit in der Erfahrung besitzen und daß von dieser Erfahrung allgemeingültige Erkenntnis möglich sei. Welche mächtige Wirkung dieser Gedanke auf die nachkantische Philosophie gehabt hat, sei nur im Vorübergehen angedeutet. Ihr Gegenstand ist nicht mehr, so oft es auch heute fälschlich anders aufgefaßt wird, ein Reich abstrakter Begriffe, sondern die Wirklichkeit in dem Reichtum ihrer von der Erfahrung gebotenen Gegenstände. In dieser Wirklichkeit den allgemeingültigen, begrifflichen Gehalt zu finden, sieht sie als ihre Aufgabe an.

Die empirische Realität der Erfahrungswelt wird aber erkauft durch ihre transzendentale Idealität. Durch diesen Begriff wird sie einer Welt möglicher Dinge an sich entgegengestellt. Sie ist nichts an sich selbst, sondern besteht nur durch die Bedingungen der Auffassung des Subjekts. Diese Bedingungen sind einmal die Formen der Anschauung, ferner die Begriffe des Verstandes. Wenn der Gedanke der empirischen Realität der Erscheinungswelt nach den Wissenschaften der Mathematik und Naturlehre hinweist, deren Verfahren er begründen soll, so der der transzendentalen Idealität auf die Metaphysik, welche dem Grunde der Erscheinungswelt nachfragt. Wir fanden dies doppelte Bestreben durch Kants gesamte Entwicklung sich hindurchziehen, einmal die Welt der Erfahrung so zu verstehen, daß die exakte Wissenschaft von ihr begreiflich würde, und dann auf ihre Begründung in einer übersinnlichen Welt hinzuweisen. Dieses doppelte Motiv verschränkte sich vielfältig und schien manchmal zu völligem Widerspruch zu führen, so daß das eine Glied weichen mußte. Dies konnte dann nur, da an der Gewißheit der reinen Naturlehre ein Zweifel niemals aufzukommen vermochte, die metaphysische Begründung sein, wie wir es um die Mitte der sechziger Jahre fanden. Jetzt ist es in dem Begriff der transzendentalen Idealität gelungen, beiden Seiten in gleicher Weise gerecht zu werden und jenem doppelten Denkmotiv

Digitized by Google

Genüge zu leisten. Denn die transzendentale Idealität der Erscheinungswelt, welche zugleich ihre empirische Realität bedeutet, ermöglicht einmal eine allgemeingültige Erkenntnis derselben, weil das Denken hier nur an seine eigenen Formen gewiesen ist, und sie weist zugleich darauf hin, daß die Erscheinungswelt nichts an sich selber ist, sondern von einer anderen, unbedingten Realität abhängt. Der alte Gedanke der kantischen Weltanschauung, daß die Welt nichts an sich selber ist, sondern nur als Aeußerung einer hinter ihr liegenden intelligibeln Kraft verstanden werden kann, findet jetzt endlich seine angemessene Begründung.

Wir erinnern uns, daß die Zufälligkeit der Welt in früherer Zeit von Kant beständig als Beweis dafür angeführt wurde, daß sie aus einem Andern, nämlich aus Gott, ihren Ursprung habe. Mit dieser Lehre von der Zufälligkeit der Welt vereinigte sich aber schwer die anerkannte Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit ihrer Veränderungen. Jetzt tritt die Lehre von der transzendentalen Idealität der Erscheinungswelt in die gleiche Stelle ein. Was früher die Zufälligkeit der Welt für Kants Gedankenbau bedeutete, das bedeutet jetzt die Welt als Erscheinung. Die unselbständige Art der Welt, daß sie nichts an sich selbst ist, sondern bedingt durch ein Andres, wird damit begründet; aber bei dieser Lehre macht die Gesetzmäßigkeit der Welt nicht nur keine Schwierigkeiten, sondern sie wird sogar im Gegenteil durch dieselbe zugleich erst wahrhaft begreiflich gemacht. Darin liegt die große metaphysische Bedeutung dieser Lehre von der Welt als Erscheinung, daß sie diese Doppelaufgabe zu erfüllen vermag und damit dem doppelten, sonst so oft sich widersprechenden Denkmotiv Kants gerecht werden kann, die Gesetzmäßigkeit der Welt, wie sie die Naturwissenschaft lehrt, und doch zugleich ihre Zufälligkeit und Abhängigkeit, wie sie die Metaphysik fordert, zu begründen.

Der Begriff der Erscheinung deutet nach Kants immer wiederholter Erklärung auf etwas hin, das ihm entspricht und selbst nicht Erscheinung ist. Diese Lehre vom Ding an sich ist bekanntlich das eigentliche Kreuz aller Kant-Erklärer. Neuerdings ist man in dem Bestreben, jede metaphysische Wendung der kantischen Philosophie möglichst zu leugnen, häufig geneigt, den Begriff des Dinges an sich als einen reinen Grenzbegriff der Erkenntnis zu fassen und höchstens zuzugeben, daß Kant in der zweiten Auflage der Kr. v. V., in dem Bestreben, von dem berkeleyschen Idealismus abzurücken, sich vielfach entschiedener, fast möchte man sagen unvorsichtiger,

Digitized by Google

über das wirkliche Dasein solcher Dinge außerhalb der Erscheinung äußere, als es seiner ursprünglichen Absicht und Lehre entspräche. In der Tat muß man zugeben, daß Kant gerade die Ausführungen über diesen Begriff in dem von uns hauptsächlich zugrunde gelegten Abschnitt über die Phaenomena und Noumena, aber auch manche andere hier einschlagende Stellen in der zweiten Auflage in dem Sinne geändert oder neu geschrieben hat, daß das wirkliche Dasein der Dinge an sich mit viel größerer Entschiedenheit und Deutlichkeit behauptet wird, als in der ersten. Aber ob diese Aenderung im Ausdruck auch eine Aenderung seiner Ansicht bedeutet, ist damit nicht gesagt. Es bleibt zu fragen, ob er seine Ansicht nur zu einem deutlicheren Ausdruck bringen oder an ihr selbst eine Verbesserung vornehmen wollte. Oder vielmehr hat Kant diese Frage mit klaren Worten schon selber beantwortet, nämlich am Ende der Vorrede zur zweiten Auflage. Er sagt hier, daß er wohl den Schwierigkeiten und der Dunkelheit soviel als möglich habe abhelfen wollen, aus denen manche Mißdeutungen der Beurteiler entsprungen seien, daß er aber an den Sätzen selbst und ihren Beweisgründen nichts zu ändern gefunden (III 22). Unmöglich hätte sich Kant über eine so tiefgreifende Aenderung in seiner Lehre, wie sie die verschiedene Auffassung des Dinges an sich in sich schließen würde, selber täuschen können. Anderseits wissen wir, daß Kant mit den „Mißdeutungen" vor allem auf die Göttinger Rezension hinweist, in der sein Idealismus mit dem von Berkeley verwechselt wurde. Diese Mißdeutung zu berichtigen, ist seine Absicht; aber daß sie ihn veranlaßt hätte, seine Lehre selber zu ändern, davon kann keine Rede sein. Er hat sich in der zweiten Auflage ohne Zweifel hin und wieder deutlicher ausgedrückt, aber der Inhalt seines Gedankens liegt schon in der ersten Auflage vollkommen fest. Das Gegenteil wäre ja auch sehr unwahrscheinlich, da der Gedanke, daß die Welt nichts an sich selbst, sondern in einem Andern begründet sei, zu den festen Bestandteilen der kantischen Weltanschauung seit ihrem Anfang gehört, und wir sonst an dieser Stelle einen tiefgreifenden Wandel in dieser Weltanschauung feststellen müßten, von dem Kant selber, da er niemals von ihm redet, doch nichts zu wissen schiene.

Allerdings müssen wir uns klar machen, daß auch dieser Begriff eines Dinges an sich infolge des Charakters der Erscheinung als transzendentaler Idealität eine doppelte Seite bietet, gerade wie die Erscheinung selbst, zu der er sich nun einmal als Korrelat-

Digitized by Google

begriff verhält. Er bedeutet einmal das der Erscheinung Entsprechende, was selbst nicht unter die Erscheinung fällt, also einen unserer an die Sinnlichkeit gebundenen Erkenntnis unerreichbaren Gegenstand. Da dieser Gegenstand aber, den wir zur Erscheinung hinzuzudenken gezwungen sind, doch immerhin also gedacht werden muß, so muß er auch zu unseren Denkformen in einer bestimmten Beziehung stehen. Und da ist es denn andrerseits die Einheit der Apperzeption, welche die Mannigfaltigkeit des Sinnlichen zur Einheit zusammenschließt, der er entspricht. Man darf diese doppelte Auffassung nicht auseinanderreißen, um etwa nur die zweite als echt kantisch, die andere mehr als eine Entgleisung oder eine spätere, etwas verunglückte Zutat anzusehen. Sie stehen schon in der ersten Auflage unmittelbar nebeneinander, und gehören nun einmal untrennbar zusammen.

Allerdings heißt es zunächst in der ersten Auflage: „Alle unsere Vorstellungen werden in der That durch den Verstand auf irgend ein Object bezogen, und da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung: aber dieses Etwas ist in so fern nur das transzendentale Objekt. Dieses bedeutet aber ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können, sondern welches nur als ein Correlatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittelst deren der Verstand dasselbe in den Bedriff eines Gegenstandes vereinigt. Dieses transzendentale Objekt läßt sich gar nicht von den sinnlichen datis absondern, weil alsdann nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde. Es ist also kein Gegenstand der Erkenntniß an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist“ (IV 163 f.). Aber gleich darauf fährt Kant folgendermaßen fort: „Die Sinnlichkeit und ihr Feld, nämlich das der Erscheinungen, wird selbst durch den Verstand dahin eingeschränkt: daß sie nicht auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf die Art gehe, wie uns vermöge unserer subjektiven Beschaffenheit Dinge erscheinen. Das war das Resultat der ganzen transzendentalen Aesthetik, und es folgt auch natürlicher Weise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst und außer unserer Vor-

Digitized by Google

stellungsart sein kann, mithin wo nicht ein beständiger Cirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf Etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit (worauf sich die Form unserer Anschauung gründet), Etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand, sein muß" (IV 164).

So weiß also schon die erste Auflage von der Wirklichkeit der Dinge an sich als von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstände. Sachlich fügt dem die zweite Auflage nichts Neues hinzu, wenn auch Kant diesen Gedanken, um Mißdeutungen abzuwehren, hier gewiß stärker hervortreten läßt, und ihn besonders schon in der Vorrede nachdrücklich einschärft. Schon in den Prolegomena hieß es, daß es die größte Ungereimtheit sein würde, keine Dinge an sich einzuräumen (IV 350 f.); und die Vorrede zur zweiten Auflage weist mehrfach darauf hin, daß nur durch die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich Uebereinstimmung der Vernunft mit sich selbst hergestellt werden könne (III 13 Anm., 14 Anm.)[1]).

Kant nennt dieses Ding an sich im Anschluß an die schon in der Inauguralschrift gewonnene Terminologie Noumenon. Von ihm gilt die doppelte Bedingung, daß es unerkennbar und denknotwendig ist. Hier ist die Stelle, wo der von Paulsen[2]) so betonte Unterschied von Erkennen und Denken wohl beachtet werden muß, wenn er auch keineswegs das gesamte Verhältnis Kants zur Metaphysik umgreift. In diesen Zusammenhängen betont ihn auch Kant selber (III 16—18). Zur Erkenntnis bedarf es stets der Anschauung, während die Anwendung der Kategorien im Denken auch über die Anschauung hinaus möglich ist, wodurch allerdings keine Erkenntnis, vielleicht aber immer noch wahre und nützliche Folgen für den Vernunftgebrauch entstehen (III 127 f.). Entsprechend seiner doppelten Bestimmung, nicht erkennbar, wohl aber denknotwendig zu sein, unterscheidet Kant bei dem Noumenon nun einen doppelten, negativen und positiven Gebrauch.

Im Hinblick auf die Erscheinung steht natürlich der negative Gebrauch ganz im Vordergrunde. Er ist für die „Erkenntnis" und innerhalb der „Erkenntnis" der allein berechtigte. In diesem

[1]) Vgl. auch die große Anmerkung gegen den psychologischen Idealismus als einem „Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft" III 23 f.

[2]) Kant-Studien IV S. 416 ff.

Digitized by Google

negativen Verstande ist das Noumenon nur das X, von dem wir gar nichts wissen können; es bedeutet nur den Gedanken von etwas überhaupt, was der Erscheinung entspricht (IV 163 f.). Es ist möglich zu denken, weil die Kategorien sich ihrem Ursprung nach nicht wie die Anschauungsformen auf Sinnlichkeit gründen und deshalb eine über die Sinnlichkeit hinaus erweiterte Anwendung gestatten. Aber sie geben dann keine Erkenntnis, welche stets nur in der Anwendung der Verstandesbegriffe auf die Anschauung stattfindet, sondern bloße Gedankenformen, welche nur dazu dienen können, unsere Erkenntnis zu begrenzen, und nicht zu erweitern. Das Denken reicht weiter als die Sinnlichkeit und ist eben deshalb fähig, sie zu begrenzen. Es bildet so den Begriff eines Noumenon, das nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, und dadurch die Grenze derselben bezeichnet. Insofern ist die Lehre von der Sinnlichkeit die Lehre von den Noumena im negativen Verstande, d. h. von Gegenständen, die der Verstand als Dinge an sich selbst denken muß, von denen er aber zugleich begreift, daß er von seinen Kategorien auf sie keine Anwendung machen kann. Und der Begriff des Noumenon ist ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken; insofern ist er nicht widersprechend, ja notwendig, wenn auch die Möglichkeit solcher Noumena für uns nicht einzusehen ist. Unser Verstand erstreckt sich also nur problematisch weiter als unsere Anschauung und bringt es damit nur zu einem problematischen Begriff (III 208 bis 212).

Ein positiver Gebrauch kann dagegen von den Noumena innerhalb unserer Erkenntnis nicht gemacht und die Einteilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena und der Welt in Sinnen- und Verstandeswelt kann in positiver Bedeutung nicht zugelassen werden (III 210, 212). Mit solchen Aeußerungen Kants verfährt man häufig etwas vorschnell, indem man aus ihnen das Recht herleitet, den Noumena nun überhaupt jede positive Bedeutung abzusprechen. Dann kann man sich nicht wundern, wenn andere Aeußerungen, in denen die Ueberzeugung von der Realität der Noumena einen deutlichen Ausdruck findet, als bloß auf Gemütsbedürfnissen beruhendes Zugeständnis Kants und seine ganze Stellungnahme als höchst unsicher und schwankend gelten muß. Vielmehr müssen wir die Ausdrücke genau beachten. Kant weist den positiven Gebrauch der Noumena nur innerhalb unserer „Erkenntnis“ ab und will ihnen lediglich das Prädikat der „Gegenstände“ nicht zugestehen. Hier wie noch oft, müssen wir wohl beachten, in welchem Sinne Kant

Digitized by Google

diese Worte braucht. „Erkenntnis" umschreibt ihm keineswegs den ganzen Umfang des theoretischen Vernunftgebrauchs, geschweige denn des Vernunftgebrauchs überhaupt. Erkenntnis ist ihm vielmehr nur dasjenige Wissen, das durch die Anwendung der Kategorien auf Anschauung stattfindet; dieses Wissen soll in der Analytik begründet werden, von ihm ist daher hier allein die Rede. Wer da meint, daß doch wohl auch für Kant alles andere Wissen, das nicht in diesem strengen Sinne Erkenntnis ist, ohne Belang sei, der sollte sich doch überlegen, welches theoretische Vernunftgeschäft denn Kant selber in seiner Kritik treibt. Daß es sich bei diesem philosophischen Wissen von der Erkenntnis, das hier erstrebt wird, nicht um eine Anwendung der Kategorien auf Anschauung handelt, ist klar. Auch dieses Wissen fällt also außerhalb des so sorgsam abgegrenzten Gebiets der Erkenntnis, aber ohne Belang dürfte es für Kant wohl kaum sein [1]). Und ebenso muß der Ausdruck „Gegenstand" hier wie auch sonst bei Kant streng genommen werden. Gegenständliche Erkenntnis ist für Kant eben nur soweit möglich, als die Verstandesbegriffe auf die Anschauung Anwendung finden, denn eben dadurch entsteht die objektive Realität der Erscheinungswelt, welche die Gegenstände unserer Erkenntnis enthält. Darum sagt Kant: „Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können" (III 213 vgl. auch 340 u. ö.). Daß auch die Sachen, um die es sich in der Kritik selber handelt, nicht in diesem Sinne Gegenstände sind, kann nicht wohl bezweifelt werden; daß sie deshalb belanglos sind, wird man aber nicht behaupten dürfen, und ebensowenig, daß Kant einen theoretischen Vernunftgebrauch in Rücksicht auf sie für unmöglich erklärt habe.

Was in der transzendentalen Analytik begründet werden soll, ist das Verfahren der exakten Naturwissenschaft, und was begrenzt werden soll, sind die Gegenstände, auf die sie ihr Verfahren zu richten vermag. Weil nun aber, wie wir ja wissen, das Wesen der dogmatischen Philosophie gerade darin bestand, das Verfahren jener Wissenschaft auch auf den eigensten Gebieten der Metaphysik nachzuahmen, und sie mit dieser Nachahmung kläglich gescheitert war, so ist Kant so sehr bemüht, seinen berechtigten Gebrauch

[1]) Vgl. auch die „Grade der Erkenntnis", die Kant in seinem Handbuch der Logik anführt IX 64 f., und Kr. r. V. III 249 f.

Digitized by Google

innerhalb der Wissenschaft gegenüber seiner unberechtigten Erweiterung auf das Feld der Metaphysik hinaus abzugrenzen. Davon werden wir ja in den nächsten Abschnitten noch ausführlicher zu handeln haben. Aber schon hier soll darauf hingewiesen werden, daß es Kant natürlich nicht in den Sinn kommen konnte, den Gebrauch der Vernunft im metaphysischen Gebiete überhaupt zu verbieten, weil er sie auf einem falschen Gebrauch ertappte; es konnte ihm das schon deshalb nicht in den Sinn kommen, weil er ja selbst in seiner Kritik der Vernunft sich beständig mit seiner Vernunft auf diesem Gebiete bewegte.

Sehen wir also von dieser für unsere Zwecke nebensächlichen Einschränkung des Problems auf die bestimmten Aufgaben der Analytik ab, so wird man nicht leugnen können, daß den Noumena doch auch eine positive Bedeutung zukommt, und daß Kant sie sehr bestimmt bezeichnet. Auf seinem weiteren Wege, auf dem wir Kant begleiten wollen, wird er die hier gegebenen Andeutungen immer weiter ausbauen, da, wie wir sehen werden, eigentlich alle seine weiteren Erörterungen der metaphysischen Frage gelten und es die Metaphysik nun einmal mit dem Uebersinnlichen, also den Noumena zu tun hat. Deshalb müssen wir die schon hier gegebenen Andeutungen sammeln, weil sie vielfach, durch weitere Gründe befestigt, in die künftigen Erörterungen eingehen werden.

Da müssen wir zunächst darauf hinweisen, daß schon innerhalb des bloß negativen Gebrauchs der Noumena eine gewisse positive Bedeutung derselben hervortritt. Sie sind denknotwendig und nicht nur zulässig, sondern sogar unvermeidlich (III 210—212). Und wenn diese ihre Notwendigkeit auch nur zur Einschränkung unserer sinnlichen Anschauung auf Erscheinungen dienen soll, so leuchtet doch schon ein, daß ein Begriff, den das Denken notwendig bilden muß, auch für das Denken selbst eine positive Bedeutung besitzen muß. Und in der Tat ist es ja dieser Begriff, welcher, indem er die Erkenntnis auf Erscheinungen einschränkt und sie hindert, auf Dinge an sich auszuschweifen, die Täuschungen der Vernunft aufhebt, die sonst unvermeidlich sind, und sie dadurch mit sich selbst zur Uebereinstimmung bringt (IV 292).

Dieses sind Wirkungen des Begriffs nur für unsere Vernunft. Aber auch für die Frage nach der Realität besitzt er seine Bedeutung, denn indem er unsere Anschauung auf die Gegenstände der Sinne begrenzt, hält er eben damit den Platz frei für eine andere Art von Dingen, von denen wir allerdings keine Erkenntnis

Digitized by Google

haben können, deren Realität wir aber als möglich zugestehen müssen (IV 184 f.). Er besagt, „daß unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge, sondern blos auf Gegenstände unserer Sinne geht, folglich ihre objective Gültigkeit begrenzt ist, und mithin für irgend eine andere Art Anschauung und also auch für Dinge als Objecte derselbe Platz übrig bleibt" (IV 184). Vorläufig bleibt für die Noumena also nur ein leerer Platz übrig; aber man sollte diese vorsichtige Grenzbestimmung wirklich nicht für das letzte Wort Kants in dieser Angelegenheit nehmen, da beinahe alle seine weiteren Ausführungen in diesem und den folgenden kritischen Werken darauf ausgehen, näher zu bestimmen, was sich auf diesem leeren Platze befindet.

Deshalb dürfen wir uns nicht verwundern, wenn gelegentlich auch an dieser Stelle schon die Gedanken vorwärts schweifen, um, was jener leere Platz enthält, doch wenigstens seiner Form nach zu bestimmen. Eine wirkliche Bestimmung, so wie der Verstandesbegriff den Gegenstand bestimmt, ist freilich nicht möglich, weil die Formen unserer Anschauung sich auf dieses Gebiet nicht erstrecken. Dagegen kann immerhin die Form bestimmt werden, die eine auf solche Noumena gerichtete Anschauung haben müßte. Kants Lehre von den Noumena findet an dieser Stelle ihren Abschluß in dem Begriffe einer intellektuellen Anschauung. Auch hierbei ist die Grenzbestimmung das Erste. Wir vermögen nicht zu erweisen, daß unsere Anschauung die einzig mögliche ist (IV 164f.), eine andere ist auf jeden Fall denkbar (III 210), ja die Tatsache, daß unsere Anschauung nicht ursprünglich ist, weil ihr der Gegenstand gegeben sein muß, weist darauf hin, daß ihr als der abgeleiteteten (intuitus derivativus) eine ursprüngliche (intuitus originarius) gegenüber steht (III 72). Wollen wir das Noumenon näher bezeichnen, so können wir es nur als das Objekt einer nicht-sinnlichen Anschauung annehmen (III 209). Von dieser nicht-sinnlichen, intellektuellen Anschauung können wir uns zwar keinen bestimmten Begriff machen, eben weil ihre Möglichkeit unsere Erkenntnis völlig übersteigt, wir können uns aber doch, gerade um des Gegensatzes willen, in dem sie zu unserer Anschauung steht, eine gewisse Vorstellung von ihr machen. Ob diese Vorstellung später einmal aus anderen Quellen der Erkenntnis eine festere Begründung erhalten wird, bleibt vorläufig dahingestellt.

Das Eigentümliche unseres Verstandes besteht darin, daß er diskursiv ist und ihm deshalb ein Stoff anderswoher geboten sein muß, an dem er sich betätigen kann. Diesen Stoff gibt ihm eben

Digitized by Google

die Anschauung, und der Gegensatz der Empfänglichkeit der Anschauung und der Selbsttätigkeit des Verstandes bestimmt unser Erkenntnisvermögen. Ein Verstand dagegen, der sich auf einen intelligibeln Gegenstand richten sollte, müßte selbst anschauend sein, er müßte also eine nicht-sinnliche Anschauung besitzen (III 212). Und diese Anschauung ihrerseits müßte an der Selbsttätigkeit des Verstandes teilnehmen und das Dasein der Objekte selber geben (III 72). Das Eigentümliche eines solchen intelligibeln Erkenntnisvermögens besteht also darin, daß bei ihm kein Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Verstand stattfindet, sondern die Anschauung in der Selbsttätigkeit des Verstandes mit hineingenommen, die Anschauung also schöpferisch und der Verstand anschauend ist. Kant deutet genugsam an, daß diese ursprüngliche Anschauung nur dem Urwesen zukommen könne, Gott, der die Dinge schafft, indem er sie denkend anschaut. Er will diesen Gedanken nicht als einen Beweisgrund, wohl aber als eine Erläuterung seiner Theorie von der Anschauung angesehen wissen.

Ganz gelegentlich läßt sich Kant sogar dazu verleiten, diese Welt des Intelligibeln als die „Ursache der Erscheinungen" zu bezeichnen (III 340f.). Daß er das Intelligible — wir können nun auch sagen: Gott — als den Grund der Erscheinungen ihrem Dasein nach ansieht, ist uns nach der ganzen Entwicklung seiner Weltanschauung nunmehr selbstverständlich. Aber um diesen Gedanken von dem Standpunkt der kritischen Philosophie aus zu klären, dazu bedarf es noch weiterer Gedankenentwicklungen. Aus dem bloßen Gegensatz der Phaenomena und Noumena läßt er sich noch nicht darlegen, und so wird ganz unpassend die Kategorie der Kausalität herangezogen, die doch nur innerhalb der Erscheinung gilt und daher nicht zu deren Begründung dienen darf.

Blicken wir zurück und aufs Ganze, so hat Kant in seiner Lehre von der Unterscheidung aller Gegenstände in Phaenomena und Noumena für die Zwecke der Metaphysik ein Doppeltes erreicht. Er hat einmal die exakte Wissenschaft und insbesondere Newtons Naturlehre, diesen wichtigen Bestandteil seiner ursprünglichen Weltanschauung, in ihrem methodischen Verfahren aus den Bedingungen der Vernunft begründet und damit dargetan, daß diese Wissenschaft in der Tat von der Wirklichkeit gilt, zu der allein unsere Erkenntnis zu gelangen vermag. Er hat aber zugleich diese Welt der Erfahrung, auf welche sich die Wissenschaft richtet, begrenzt und also dem Verfahren dieser Wissenschaft das Recht bestritten,

Digitized by Google

sich auf die Gebiete außerhalb dieser Grenze auszudehnen. Er hat also mit seiner Lehre von der Erfahrung als Erscheinung den Platz frei gemacht für das Gebiet des Uebersinnlichen, um das es nun der Metaphysik zu tun ist.

3. Die Idee.

„Die Unterscheidung der Ideen, d. i. der reinen Vernunftbegriffe, von den Kategorien oder reinen Verstandesbegriffen, als Erkenntnissen von ganz verschiedener Art, Ursprung und Gebrauch, ist ein so wichtiges Stück zur Grundlegung einer Wissenschaft, welche das System aller dieser Erkenntnisse a priori enthalten soll, daß ohne eine solche Absonderung Metaphysik schlechterdings unmöglich oder höchstens ein regelloser, stümperhafter Versuch ist, ohne Kenntniß der Materialien, womit man sich beschäftigt, und ihre Tauglichkeit zu dieser oder jener Absicht ein Kartengebäude zusammenzuflicken. Wenn Kritik der reinen Vernunft auch nur das allein geleistet hätte, diesen Unterschied zuerst vor Augen zu legen, so hätte sie dadurch schon mehr zur Aufklärung unseres Begriffs und der Leitung der Nachforschung im Felde der Metaphysik beigetragen, als alle fruchtlose Bemühungen der transzendenten Aufgaben der reinen Vernunft ein Gnüge zu thun, die man von je her unternommen hat, ohne jemals zu wähnen, daß man sich in einem ganz anderen Felde befände als dem des Verstandes und daher Verstandes- und Vernunftbegriffe, gleich als ob sie von einerlei Art wären, in einem Striche hernennt“ (IV 328 f.). Die Stammbegriffe des Verstandes, die durch Analyse der Erfahrung zu finden, nach dem Kant der sechziger Jahre die Hauptaufgabe der Metaphysik war, auf deren realen Gebrauch er aber auch in der Inauguralschrift von 1770 noch diese Wissenschaft gründete, sind jetzt in der Kritik durch den Schematismus an die Anschauung gebunden und damit auf die Erfahrung eingeschränkt. Damit müßte die Metaphysik als die Wissenschaft vom Transzendenten aufgegeben werden. Wir haben aber schon in den Erörterungen über das „stille Jahrzehnt“ darauf hingewiesen, daß Kant trotzdem die Metaphysik rettete, indem er zwischen Verstand und Vernunft, deren Begriffe die Philosophen der Zeit ziemlich ineinander fließen ließen, einen deutlichen Trennungsstrich zog. In den eben angeführten Sätzen der Prolegomena, denen sich ähnliche der Kritik an die Seite stellen lassen (IV 213 f.), bezeichnet Kant deutlich diese Trennung als die eigentliche Voraussetzung für eine fruchtbare Bearbeitung der Meta-

Digitized by Google

physik. Wir erinnern uns, daß in der Inauguralschrift diese Voraussetzung in der Reinigung der Verstandesbegriffe von der Vermischung mit Sinnlichkeit gesehen wurde. Dieser Gedanke behält sein Recht. Nur wird innerhalb der Begriffswelt selbst eine Trennung vollzogen zwischen den Begriffen des Verstandes, die an die Anschauung gebunden bleiben, und denen der Vernunft, die ihren berechtigten Gebrauch nur haben, soweit sie von Anschauung frei gehalten werden. Die frühere Forderung, die Begriffe von der Sinnlichkeit zu reinigen, um ihnen den Aufstieg in das Reich des Transszendenten zu ermöglichen, findet jetzt also, da der Gebrauch des Verstandesbegriffes auf die Sinnlichkeit eingeschränkt wird, durch die Einführung des von ihm unterschiedenen Vernunftbegriffes, der niemals auf die Sinnlichkeit angewandt werden darf, sein Genüge.

Auch an diesem Punkte hat sich Kant durch Vertiefung in die klassische Philosophie der Griechen die Wege geebnet. In der Inauguralschrift war ihm schon deren allgemeine Unterscheidung der sinnlichen und intelligibeln Welt geläufig, und auch die platonische Idee wurde schon erwähnt, aber nur noch als das Ideal, das Größte der Vollkommenheit. Jetzt ist diese Arbeit an der alten Philosophie fortgeschritten; der Begriff der platonischen Idee, lange Zeit so gut wie vergessen, ist zum ersten Male Kant wieder deutlich geworden und in seiner grundlegenden Bedeutung für alle Metaphysik verstanden. Durch eine ausführliche Erörterung des platonischen Ideenbegriffs leitet er seine Untersuchung des Vernunftbegriffs ein (IV 199—204). In Nachfolge Platos und um ihn von der Kategorie als dem Verstandesbegriff zu unterscheiden, gibt er ihm den Namen der Idee (IV 199, 203 f.). Diese Wiederentdeckung des platonischen Grundbegriffs durch Kant sollte von entscheidender Bedeutung für die gesamte Erneuerung des Platonismus in Philosophie und Literatur der folgenden Zeit werden. Insbesondere das Wort Idee, das von hier aus wieder in seinen eigentümlichen Gebrauch kam, war, worüber Kant sich beklagt, in seiner wissenschaftlichen Bedeutung fast ganz vergessen. Einmal erschien es durch die neuplatonische Beleuchtung, in der man Plato vielfach sah, nur eine schwärmerische, mystische Bedeutung zu haben, andrerseits war es unter dem Einfluß der englischen Sprache völlig abgegriffen und konnte beinahe für jeden Inhalt des Bewußtseins gebraucht werden [1]).

[1]) Ueber die Vorstellungen, die man in der deutschen Aufklärung mit dem Begriff verband, unterrichtet man sich am besten aus der Jugendarbeit des

Digitized by Google

Mit kongenialem Verständnis liest Kant aus der nicht allzu angemessenen Darstellung des „Großen Brucker" den wahren Sinn der platonischen Idee heraus, um ihn durch neue Bemühung ins Licht zu stellen, „wo der vortreffliche Mann uns ohne Hülfe läßt" (IV 201). Er erkennt, daß Plato unter der Idee einen Begriff verstanden habe, welcher die Verstandesbegriffe, mit denen sich Aristoteles beschäftigte, weit übersteigt, weil er nicht nur nicht von den Sinnen entlehnt ist, sondern in der Erfahrung überhaupt nichts mit ihm Uebereinstimmendes angetroffen wird. Die Ideen waren ihm die Urbilder der Dinge, die aus einer höchsten Vernunft flossen, von der sie die menschliche empfangen hat, wenn sie dieser auch in ihrem jetzigen Zustande verdunkelt sind, so daß sie sie durch Erinnerung, welche Philosophie heißt, sich zurückrufen muß. Von den Uebertreibungen, durch die Plato veranlaßt wurde, seine Ideen gleichsam in Dinge zu verwandeln, will Kant sich fernhalten, aber er fügt hinzu, daß die hohe Sprache Platos in diesem Felde wohl auch einer milderen und der Natur der Dinge angemesseneren Auslegung fähig sei. Er will, ohne sich in eine literarische Untersuchung einzulassen, Plato gewissermaßen besser verstehen, als er sich selber verstand, indem er seinen Begriff nicht genügend bestimmte. Die Hauptsache bleibt doch — und darin weiß Kant sich mit Plato ganz einig, ja dies hat ihn eigentlich zum Platoniker gemacht — die Hauptsache bleibt, daß Plato das unnachläßliche metaphysische Bedürfnis der menschlichen Natur anerkannte und zu befriedigen suchte. „Plato bemerkte sehr wohl, daß unsere Erkenntnißkraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als blos Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und daß unsere Vernunft natürlicher Weise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen congruiren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keinesweges bloße Hirngespinste sind" (IV 200).

Plato fand seine Idee nun vor allem in zwei Gebieten, in dem praktischen und dem der Naturforschung — die Anwendung in der Mathematik lehnt Kant ab (IV 200 Anm.). Für das Praktische ist diese seine Entdeckung „ein ganz eigenthümliches Verdienst", aber auch in der Naturbetrachtung nach Zwecken ist es eine Bemühung,

---

Philosophiehistorikers Joh. Jac. Brucker, Historia philosophica doctrinae de ideis 1723. Eine Benutzung dieser Schrift durch Kant neben Bruckers großer Geschichte der Philosophie (vgl. oben S. 163 Anm. 1) vermag ich nicht nachzuweisen.

Digitized by Google

„die Achtung und Nachfolge verdient“ (IV 202). Die Gegenstände der beiden folgenden kritischen Schriften leuchten von ferne auf. Auf dem Gebiete des Praktischen betont Kant vor allem die Idee der Tugend und die Idee des wahren Staates, die ihre Bedeutung als Musterbild und Regel behalten, obgleich sie niemals vollkommen in der Erfahrung angetroffen werden (IV 200—202). Diese Rechtfertigung der Platonischen Republik, die als ein rechtes Beispiel müßiger Spekulation geradezu zum Sprichwort geworden war, ist von großer geschichtlicher Bedeutung geworden, sowohl für Kants eigene politische Reflexion, wie besonders für die Fichtes [1]). In der Naturlehre handelt es sich um den Aufstieg von der „copeilichen Betrachtung des Physischen“ nach Kausalität „zu der architektonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken“, unter dem Gesichtspunkt der Idee des Vollkommensten (IV 202).

Kant hat auf den ersten Blättern der transzendentalen Dialektik die negative Aufgabe dieses Abschnittes, nämlich den falschen Schein, der den Begriffen der Vernunft notwendig anhaftet, zu zerstören, stark in den Vordergrund gerückt, und auch in ihrem Fortgang spielt die kritische Bekämpfung der bisherigen Metaphysik, die diesem Scheine erlegen war, bekanntlich eine große Rolle. Aber man glaube doch ja nicht, daß dieser negative Gebrauch nach Kants Meinung der einzige oder auch nur der wichtigste ist, der sich von den Vernunftbegriffen machen läßt. Dann hätte Hegel mit seinem Spotte darüber recht, daß die Vernunft aus den Schwierigkeiten und Widersprüchen, in welche sie nur durch ihre eigenen Begriffe geführt würde, sich nicht sollte wieder herausfinden können. In Wahrheit schärft gerade Kant immer wieder ein, daß die Vernunft, eben weil es ihre Begriffe nur mit sich selbst und nicht mit gegebener Erfahrung zu tun haben, zur völligen Uebereinstimmung mit sich selbst müsse gebracht werden können. Die Gesetze des Vernunftgebrauchs müssen, eben weil die Vernunft sie selber schafft, auch völlig für uns begreiflich sein (z. B. IV 349 Anm.). Die Uebereinstimmung der Vernunft mit sich selbst als die oberste Regel aller Wahrheit brauchte Hegel wahrlich nicht gegenüber Kant zu betonen, da in Wahrheit Kant diese Regel erneuert hat.

Wir müssen uns darüber klar sein, daß die transzendentale Dialektik nur einen kleinen Teil der den Vernunftbegriff betreffenden Aufgaben erledigt; die Kritik ist ja nur Propädeutik, nicht das

[1]) Fichte knüpft den Beginn seiner staatsphilosophischen Arbeit ausdrücklich an diese Stelle der Kr. r. V. an (XI 403).

Digitized by Google

System der Philosophie selbst. Die Idee ist der wahre metaphysische Begriff. Welche Anwendungen er erleidet, zeigte Kant an der platonischen Philosophie, und es leuchteten dabei, wie wir sahen, wenn auch nur wie durch einen kurzen Blitz erhellt, schon die Gegenstände auch der beiden folgenden Kritiken auf. Beinahe die gesamte nun noch folgende philosophische Arbeit Kants wird der Darlegung der Ideenlehre gelten, bis sie in dem Umfange ausgeführt ist, wie sie nach Kant selbst von Plato verstanden wurde. Von dieser großen Arbeit, welche den gesamten Kreis der Philosophie umfaßt, bietet die Dialektik nur einen kleinen, einleitenden Teil. Das spricht Kant selber mit aller Deutlichkeit aus, und man sollte es nicht aus den Augen verlieren. Unmittelbar nach der Erörterung des platonischen Ideenbegriffs und seiner Anwendungen in der praktischen und theoretischen Philosophie, fährt Kant fort: „Statt aller dieser Betrachtungen, deren gehörige Ausführung in der That die eigenthümliche Würde der Philosophie ausmacht, beschäftigen wir uns jetzt mit einer nicht so glänzenden, aber doch auch nicht verdienstlosen Arbeit, nämlich: den Boden zu jenen majestätischen sittlichen Gebäuden eben und baufest zu machen, in welchem sich allerlei Maulwurfsgänge einer vergeblich, aber mit guter Zuversicht auf Schätze grabenden Vernunft vorfinden und die jenes Bauwerk unsicher machen“ (IV 203). In der Dialektik sollen also nur diese Maulwurfsgänge der Vernunft beseitigt, noch nicht das Bauen selbst begonnen werden. Daß Kants eigentliche Absicht aber auf das Bauen geht und nicht bloß auf die Bekämpfung der Maulwürfe, zeigt auch diese Stelle deutlich.

Ueberdies enthält auch die Dialektik genugsam Stellen, welche den positiven Gebrauch der Ideen vorbereiten und begründen. Allein aus dem Wesen der Idee überhaupt kann sowohl ihr falscher wie ihr richtiger Gebrauch begriffen werden. Mit diesem Wesen überhaupt haben wir es zunächst zu tun.

Alle Erkenntnis strebt nach Einheit. Erkenntnis ist bedingt durch die Mannigfaltigkeit des gegebenen Stoffes und durch die formenden Funktionen unseres Bewußtseins. Die letzteren haben ihren tiefsten Grund in der Einheit der transzendentalen Apperzeption, dem Selbstbewußtsein als der eigentlichen Einheitsfunktion unseres Denkens. Indem die ungeregelte Mannigfaltigkeit des gegebenen Stoffes dieser Einheitsfunktion unterworfen wird, kommt Erkenntnis zustande. Sie ist also eine Ordnung, welche durch eine fortschreitende Beziehung auf Einheit entsteht. Nach den Ausführungen der

Digitized by Google

Aesthetik und Analytik wird diese Ordnung auf zwei Stufen vollzogen, auf der Stufe der Anschauung durch deren Formen, Raum und Zeit, und auf der Stufe des Verstandes durch die Kategorien. Jede wirkliche Erkenntnis muß beide Stufen durchlaufen haben. Erst durch die Kategorie schließt sich das Mannigfaltige der Anschauung zur Einheit des wirklichen Gegenstandes zusammen; erst auf der Stufe des Verstandes entsteht objektive Erkenntnis. Aber andrerseits lassen auch die Verstandesbegriffe keinen anderen Gebrauch als den auf Anschauung gerichteten zu; sie werden durch die von der Einbildungskraft gelieferten Schemata auf die Anschauung bezogen. Die Bindung des Begriffs an die Anschauung ist der besondere, eigentümliche und folgenreichste Gedanke der kantischen Erkenntnislehre.

Aber dieser Verstandesgebrauch kann dem Einheitsstreben des Geistes doch noch nicht genügen. Wohl wirken die Kategorien gegenüber der Anschauung als Funktionen der Einheit, aber sie üben diese Wirkung nur in einer beständig fortgesetzten Anwendung aus. Sie formen den immer neu andrängenden Stoff der Anschauung immer von neuem; nur in solcher beständigen Tätigkeit des Verstandes vollzieht sich unsere Erkenntnis. Daher fordert diese Tätigkeit selbst wieder ein Maß, einen Einheitsgrund und ein einheitliches Ziel. Der Einheitsgrund ist in der Einheit der Apperzeption gegeben, durch welche die Vielheit der Kategorien zusammengehalten wird. Aber dieser Einheitsgrund reicht nicht aus, um auch das Ziel ihrer Anwendung zu bestimmen. Er besagt nur, etwa daß die zeitliche Folge der Anschauungen als Ursache und Wirkung zur Einheit zu verknüpfen seien unter der Kategorie der Kausalität; und er fordert, eine solche Verknüpfung immer von neuem herzustellen. Dies würde nur zu einem immer wiederholten Vollzug von Denkakten führen, die in der Mannigfaltigkeit der Anschauung zwar jedesmal Einheit schüfen, selbst aber durch keine höhere Einheit miteinander verbunden wären. Um dem Einheitsstreben unseres Geistes Genüge zu tun, müßten auch diese Akte des Verstandes sich in einer höheren Einheit zusammenschließen und der fortgesetzte Gebrauch der Verstandesbegriffe auf ein einheitliches Ziel hingelenkt werden.

Diese höhere Einheit, die Einheit für den Verstandesgebrauch, liefert die Vernunft. Sie steht ebenso über dem Verstande als dessen Einheitsfunktion wie der Verstand über der Anschauung. Sie richtet sich also niemals auf die Anschauung unmittelbar, sondern immer

Digitized by Google

nur auf den Verstand. Sie gibt die einheitliche Regel, nach welcher der Verstand seine Begriffe zu gebrauchen hat. „So bezieht sich demnach die Vernunft nur auf den Verstandesgebrauch und zwar nicht, so fern dieser den Grund möglicher Erfahrung enthält ... sondern um ihm die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben, von der der Verstand keinen Begriff hat und die darauf hinaus geht, alle Verstandeshandlungen in Ansehung eines jeden Gegenstandes in ein absolutes Ganze zusammenzufassen“ (IV 207). „Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien. Sie geht also niemals zunächst auf Erfahrung oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heißen mag und von ganz anderer Art ist, als sie vom Verstande geleistet werden kann“ (IV 193).

Dies absolute Ganze aber, zu dem die Vernunft die Handlungen des Verstandes zusammenfaßt, stellt gegenüber den immer bedingten Leistungen des Verstandes das Unbedingte dar. Der eigentümliche Grundsatz der Vernunft ist, „zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird“ (IV 196). Die Tätigkeit der Vernunft besteht im Schließen, und das Wesen des Schlusses liegt darin, daß hier ein Urteil in dem ganzen Umfange seiner Bestimmungen bestimmt wird. Dem entspricht in dem Gebiete der Anschauung die Allheit oder Totalität der Bedingungen. „Also ist der transzendentale Vernunftbegriff kein anderer als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht und umgekehrt die Totalität der Bedingungen selbst jederzeit unbedingt ist: so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, so fern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden“ (IV 205). Nur auf diese absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen richtet sich der Vernunftbegriff. Eine solche wird in der Erfahrung niemals angetroffen; der objektive Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe ist also jederzeit transzendent (IV 207). Da er sich nicht auf Anschauung, sondern nur auf die Verstandesbegriffe richtet, so kann er auch als „ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt“, bezeichnet werden (IV 203).

Digitized by Google

Zusammenfassend bestimmt Kant das Wesen des Vernunftbegriffs folgendermaßen: „Ich verstehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Also sind unsere jetzt erwogene reine Vernunftbegriffe transzendentale Ideen. Sie sind Begriffe der reinen Vernunft, denn sie betrachten alle Erfahrungserkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen. Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben und beziehen sich daher nothwendiger Weise auf den ganzen Verstandesgebrauch. Sie sind endlich transzendent und übersteigen die Gränze aller Erfahrung, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der transzendentalen Idee adäquat wäre“ (IV 207).

Die Ideen sind durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben. Ihr Umfang und ihre Anwendung müssen daher aus dem Wesen der Vernunft selbst sich ergeben. Und zwar leitet sie Kant aus den verschiedenen Arten der Schlüsse ab, wie die Kategorien aus den Arten der Urteile, denn die Vernunft betätigt sich in Schlüssen. Das Eigentümliche des Schlusses liegt nun aber in dem Verhältnis, welches der Obersatz als die Regel zwischen einer Erkenntnis und ihrer Bedingung herstellt. Aus der Verschiedenheit dieses Verhältnisses wird sich die Verschiedenheit der Schlußarten ergeben. Die verschiedenen möglichen Verhältnisse aber sind in der Tafel der Urteile als deren Relationen aufgeführt. Es handelt sich entweder um das Verhältnis des Prädikats zum Subjekt oder des Grundes zur Folge oder der Glieder einer eingeteilten Erkenntnis untereinander; sie ergeben die kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Urteile (IV 60—62). Entsprechend unterscheidet Kant nun kategorische, hypothetische und disjunktive Vernunftschlüsse (IV 194f.). Aus ihnen ergeben sich die drei Vernunftbegriffe, die als ebensoviele Aufgaben dem Verstandesgebrauch gestellt sind. Sie stellen jedesmal ein Unbedingtes dar zu der Reihe der Bedingungen im Verstandesgebrauch oder, wie Kant es auch ausdrückt, als Grund der Synthesis des Bedingten. Dies Unbedingte kann gesucht werden als kategorische Synthesis im Subjekt, als hypothetische Synthesis für die Glieder einer Reihe und endlich als disjunktive Synthesis für die Teile in einem System (IV 205). Diese Einteilung verbindet Kant dann mit einer anderen, indem er die Beziehung, welche durch den Vernunftschluß hergestellt wird, entweder als solche aufs Subjekt oder als solche auf Objekte an-

Digitized by Google

nimmt und im zweiten Falle auf Objekte entweder als Erscheinungen oder als Gegenstände des Denkens überhaupt. Aus der Verbindung dieser beiden Einteilungen ergeben sich drei Klassen aller transzendentalen Ideen: die erste enthält die unbedingte Einheit des denkenden Subjekts, die zweite die unbedingte Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, die dritte die unbedingte Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt (IV 211 f.).

Die Ideen sind der Gegenstand der Metaphysik. Entsprechend ihrer Gliederung gliedert sich daher diese Wissenschaft. Das denkende Subjekt ist der Gegenstand der Psychologie, welche also alle Erscheinungen des Bewußtseins auf eine unbedingte Einheit zurückführen wird; der Inbegriff aller Erscheinungen ist der Gegenstand der Kosmologie, welche es mit dem Unbedingten in einer Reihe gegebener Erscheinungen zu tun hat; und endlich die oberste Bedingung der Möglichkeit aller Dinge überhaupt ist der Gegenstand der Theologie, die sich auf das Wesen aller Wesen richtet (IV 212). So begründet Kant von neuem die alte Gliederung der wolffischen Metaphysik. Er gewinnt damit zugleich die metaphysischen Disziplinen für die Grundfragen seiner Weltanschauung. Der Inbegriff der Welt und das Wesen der Seele, beide aber begründet in dem höchsten Wesen, war ihr Inhalt. Kant weist auch selbst auf den Zusammenhang dieser Aufgaben für die Vernunft hin. Sie scheinen selbst wie die Glieder eines Vernunftschlusses auseinander hervorzugehen, wenn wir von der Erkenntnis unserer selbst zu der der Welt und endlich der des Urwesens fortgehen (IV 213). In einer bezeichnenden Anmerkung, welche die zweite Auflage dieser Stelle anfügt, will Kant diese analytische Ordnung, welche von dem, was die Erfahrung uns an die Hand gibt, zum Uebersinnlichen fortschreitet, nur für diese erste Bearbeitung der Ideen als zweckmäßig anerkennen. Eine systematische Vorstellung derselben müßte vielmehr synthetisch sein. Nach dieser sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit die drei Ideen, welche die Metaphysik zum eigentlichen Zweck ihrer Nachforschung hat. Auch sie hängen, wie in einem Schlusse, zusammen, da die beiden ersten Begriffe verbunden auf den dritten führen. „Alles, womit sich diese Wissenschaft sonst beschäftigt, dient ihr bloß zum Mittel, um zu diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen. Sie bedarf sie nicht zum Behuf der Naturwissenschaft, sondern um über die Natur hinaus zu kommen. Die Einsicht in dieselben würde Theologie,

Digitized by Google

Moral und durch beider Verbindung Religion, mithin die höchsten Zwecke unseres Daseins bloß vom speculativen Vernunftvermögen und sonst von nichts anderem abhängig machen" (III 260 Anm.). Diese einseitige Einstellung der metaphysischen Wissenschaft auf die praktischen, ja theologischen Fragen erinnert einigermaßen an Crusius. Sie tritt auch sonst in den Zusätzen der zweiten Auflage hervor (z. B. III 31), während die erste Auflage die Aufgaben der Metaphysik strenger im Sinne der klassischen Schulphilosophie Wolffs abgrenzt.

Haben wir damit die Gliederung der Ideen und die aus ihr sich ergebende Gliederung der Metaphysik behandelt, so betrachten wir zuletzt noch ihre Anwendung, wenigstens im allgemeinen, um uns die Grundlage für die Betrachtungen der nächsten Abschnitte zu schaffen. Sofort ist klar, daß der Gebrauch dieser Vernunftbegriffe ein transzendenter und kein immanenter ist, denn sie richten sich auf keinen Gegenstand, der jemals in der Erfahrung gegeben werden könnte (IV 189f. 197). Diese Anwendung erstreckt sich sowohl auf die Natur- wie auf die Sittenlehre; das war ja, wie wir sahen, schon von Plato erkannt (IV 200—203). In demselben Umfange will auch Kant sie erneuern, und auch ihm steht dabei der praktische Gebrauch im Vordergrunde. In ihm zeigt die Idee erst ihre ganze Kraft und Fruchtbarkeit. „Weil es im praktischen Gebrauch des Verstandes ganz allein um die Ausübung nach Regeln zu thun ist, so kann die Idee der praktischen Vernunft jederzeit wirklich, ob zwar nur zum Theil in concreto gegeben werden, ja sie ist die unentbehrliche Bedingung jedes praktischen Gebrauchs der Vernunft. Ihre Ausübung ist jederzeit begränzt und mangelhaft, aber unter nicht bestimmbaren Gränzen, also jederzeit unter dem Einflusse des Begriffs einer absoluten Vollständigkeit. Demnach ist die praktische Idee jederzeit höchst fruchtbar und in Ansehung der wirklichen Handlungen unumgänglich nothwendig. In ihr hat die reine Vernunft sogar Causalität, das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält". „Weil sie die Idee von der nothwendigen Einheit aller möglichen Zwecke ist, so muß sie allem Praktischen als ursprüngliche, zum wenigsten einschränkende Bedingung zur Regel dienen" (IV 208). Aber auch im theoretischen Gebrauch sind sie „keinesweges für überflüssig und nichtig anzusehen". „Denn wenn schon dadurch kein Object bestimmt werden kann, so können sie doch im Grunde und unbemerkt dem Verstande zum Kanon seines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauchs dienen,

Digitized by Google

dadurch er zwar keinen Gegenstand mehr erkennt, als er nach seinen Begriffen erkennen würde, aber doch in dieser Erkenntniß besser und weiter geleitet wird" (ebd.). Ja weil die Vernunft das oberste Vermögen unsres Bewußtseins ist, aus dem sowohl unser praktisches wie theoretisches Verhalten herfließt, so können die Vernunftbegriffe schließlich dazu dienen, beide Gebiete miteinander zu verknüpfen. „Zu geschweigen, daß sie vielleicht von den Naturbegriffen zu den praktischen einen Uebergang möglich machen und den moralischen Ideen selbst auf solche Art Haltung und Zusammenhang mit den speculativen Erkenntnissen der Vernunft verschaffen können" (ebd.).

Wiederum zeigen sich im Umriß die Aufgaben der beiden späteren kritischen Werke[1]). Dagegen wird die Behandlung der Ideen in der Dialektik der Kr. r. V. ausdrücklich in enge Grenzen eingeschränkt. „Unserer Absicht gemäß setzen wir eben hier die praktische Ideen bei Seite und betrachten daher die Vernunft nur im speculativen und in diesem noch enger, nämlich nur im transcendentalen Gebrauch" (IV 208). Es soll also nur ein Teil des theoretischen — das bedeutet spekulativ bei Kant im Gegensatz zu praktisch häufig — und zwar der transzendentale Gebrauch behandelt werden. Was Kant unter diesem hier versteht, kann nach früheren Bemerkungen nicht zweifelhaft sein; es ist der Mißbrauch der Begriffe, wenn sie unberechtigt die Grenzen der Erfahrung überschreiten (vgl. IV 189 f.). Wir werden also erwarten müssen, daß in der Dialektik nur der unberechtigte Gebrauch der Vernunftbegriffe ausführlich behandelt wird und über den berechtigten höchstens Andeutungen gegeben werden. Um so wichtiger ist es natürlich, auf diese zu achten, und nicht etwa in den entgegengesetzten Fehler wie die dogmatische Metaphysik, die nur einen berechtigten Gebrauch kannte, zu verfallen, indem wir nun nur noch einen unberechtigten gelten lassen.

Den allgemeinen Charakter sowohl des berechtigten wie des unberechtigten Gebrauchs der Vernunftbegriffe entwickelt Kant schon in den einleitenden Abschnitten der Dialektik. Ueber ihren Unterschied müssen wir uns von vornherein völlig klar werden.

Kant entwickelt die Vernunftbegriffe aus dem Schlußverfahren. Dies besteht darin, daß Bedingung an Bedingung geknüpft wird,

[1]) Daß Kant diese übrigens damals noch nicht ins Auge gefaßt hatte, darf als sicher gelten und wird später noch auszuführen sein.

Digitized by Google

wobei sowohl aufsteigend nach der Seite der Bedingungen als auch absteigend nach der Seite des Bedingten die Reihe ins Unbestimmte fortgesetzt werden kann. Dabei verhält sich aber die aufsteigende und die absteigende Reihe verschieden. Denn die aufsteigende Reihe der Bedingungen muß ich wenigstens als vollständig gegeben voraussetzen, da nur unter dieser Voraussetzung der Totalität in der Reihe der Prämissen das vorliegende Urteil a priori möglich ist. Nach der Seite des Bedingten dagegen ist die Reihe nur eine werdende, und nichts hindert mich, hier den Fortgang beliebig weit zu erstrecken (IV 209 f.). Unsere Vernunft geht nun, wie wir wissen, auf die absolute Totalität der Bedingungen. Sie hat es also nur mit der aufsteigenden Reihe zu tun und die Vollständigkeit nach der Seite des Bedingten in der absteigenden Reihe kümmert sie nicht. Sie will nur die ganze Reihe der Bedingungen als vollendet voraussetzen, um sie dem Verstande a priori zu geben. Eben dies leistet der Vernunftbegriff. Ist dies aber einmal geschehen, so tut der Verstand abwärts von der Bedingung zum Bedingten jeden Schritt von selber. „Auf solche Weise dienen die transzendentalen Ideen nur zum Aufsteigen in der Reihe der Bedingungen bis zum Unbedingten, d. i. zu den Prinzipien. In Ansehung des Hinabgehens zum Bedingten aber giebt es zwar einen weit erstreckten logischen Gebrauch, den unsere Vernunft von den Verstandesgesetzen macht, aber gar keinen transzendentalen". (IV 213).

Der berechtigte Gebrauch der Ideen liegt also in der aufsteigenden Reihe; hier sucht sie nach der Totalität der Bedingungen, um dadurch dem Verstande die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben, die darauf hinausgeht, alle Verstandeshandlungen hinsichtlich eines Gegenstandes in ein absolutes Ganze zusammenzufassen (IV 207). Sie dient nicht dazu, um dem Verstande weitere Erkenntnisse zu verschaffen, sondern nur, um ihn in seiner Erkenntnis zu leiten (IV 208). Der unberechtigte Gebrauch dagegen sucht die Einheit in der absteigenden Reihe des Schließens. Er geht von Prämissen aus, die nichts Empirisches enthalten, und schließt von etwas, das wir kennen, auf etwas, was wir nicht kennen, um die absolute Totalität nicht als Voraussetzung, sondern als Ergebnis des Schlusses zu gewinnen. So wird die Seele als Substanz, die Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt oder das Wesen aller Wesen aus Schlüssen gefolgert, als deren Ergebnis jene Begriffe auftreten (IV 214 f.). Da aber die absteigende Reihe ihrem Wesen nach ohne Ende ist, so hindert nichts, dann aus diesen so gewonnenen Begriffen

Digitized by Google

auch weiter zu folgern, und sie zum Ausgangspunkte der Erklärung empirischer Erscheinungen zu machen.

Die Unterscheidung dieses richtigen aufsteigenden und falschen absteigenden Gebrauchs der Ideen ist von höchster Wichtigkeit für die Beurteilung von Kants Stellung zur Metaphysik. Man sieht wohl, der aufsteigende Gebrauch ist zugleich analytisch, der absteigende synthetisch. Synthetische Urteile, im Fortgang von der Bedingung zum Bedingten, sind in der Metaphysik also nicht möglich, weil ihre in keiner Erfahrung gegebenen Gegenstände weder selbst aus anderen Voraussetzungen gefolgert werden können, noch aus ihnen etwas gefolgert werden darf. Dagegen können die metaphysischen Begriffe gewonnen werden, indem die gegebene Erfahrung auf ihre Bedingungen durch Analyse zurückgeführt wird, und sie sich hierbei als letzte Voraussetzungen ergeben, Voraussetzungen aber, die nur als Regel für die Leitung des Verstandesgebrauchs dienen dürfen, aus denen nicht selbst wieder synthetisch gefolgert werden darf. Die Ideen sind stets Voraussetzung, Hypothesis im platonischen Sinne, niemals Ergebnis.

Die dogmatische Metaphysik verfuhr durchaus synthetisch. Sie brauchte die Vernunftbegriffe, welche sie von den Verstandesbegriffen nicht unterschied, durchaus im absteigenden Verfahren, als Schlußsätze oder Vordersätze in Schlüssen. Aus Erfahrungsbegriffen wurden sie gefolgert, um dann ihrerseits als Vordersätze zu dienen, aus denen die Erfahrung wieder auf dem Wege des Schließens gefolgert wurde. Dem gegenüber hatte Kant schon in den sechziger Jahren eingesehen, daß die metaphysischen Begriffe nur auf analytischem Wege, durch Zergliederung der Erfahrung, zu gewinnen seien. Damals pflegte er zu sagen, daß für ihre synthetische Verwendung die Zeit noch längst nicht gekommen sei. Jetzt hat er erkannt, daß auf theoretischem Gebiete eine solche synthetische Anwendung überhaupt nicht möglich ist, sondern daß der analytische Rückgang zur absoluten Bedingung der einzige Weg ist, die Ideen zu finden, aber auch der einzige, auf dem sie im theoretischen Gebiet gebraucht werden dürfen. Sie werden hier gebraucht, indem sie zur Leitung des Verstandes dienen. Eine synthetische Verwendung aber ist nicht möglich, weil ihnen kein Gegenstand in der Erfahrung entspricht, und alle synthetische, d. i. erweiternde Erkenntnis der gegebenen Grundlage in der Erfahrung bedarf. So bleibt auch der Gedanke der Inauguralschrift bewahrt, nach dem die Vermengung der Ideen mit Sinnlichkeit die

Digitized by Google

Ursache ihres falschen Gebrauches ist, der berechtigte dagegen nur eingehalten werden kann, wenn sie sorgfältig von allem Sinnlichen befreit werden [1]).

Diesen richtigen und falschen Gebrauch der Ideen, deren Prinzip wir damit erkannt haben, wollen wir nunmehr im Einzelnen betrachten. Wir schicken dabei den falschen Gebrauch voraus, weil dieser ja hier bei Kant weitaus im Vordergrund steht, und sich Kant gerade durch diese Kritik des falschen metaphysischen Vernunftgebrauchs im Dogmatismus den Weg zu dem richtigen in der Transzendentalphilosophie bahnt.

4. Der falsche Gebrauch der Ideen.

Man kann bedauern, daß Kants Kritik der vorangegangenen Metaphysik sich nicht gegen die großen schöpferischen Gestaltungen des metaphysischen Gedankens richtet, sondern nur gegen die doch mehr bloß für die Schule bedeutsame Bildung der wolffischen Lehre. Es kommt darin das maßgebende Ansehen zur Geltung, welches dieses System bei Kant dauernd behalten hat; nur deshalb konnte er ja seinen Vorlesungen über Metaphysik bis zuletzt ein Lehrbuch dieser Schule zugrunde legen. Das „Schulmäßige" besaß für Kant immer einen bedeutenden Wert; auch seine eigene Lehre hielt er erst für vollendet, wenn sie in eine schulmäßige Form gegossen wurde (s. o. S. 180). Da mußte ihm natürlich die Philosophie Wolffs besonders vorbildlich erscheinen, und die so viel tieferen Gedanken der großen Metaphysiker nur mehr wie rhapsodische Einfälle. Ihm war es wirklich um eine Erneuerung der Schulphilosophie, nur eben nach richtiger Methode, zu tun; da hielt er sich an diejenige Form derselben, welche in Deutschland zuletzt die Herrschaft geführt hatte.

Ganz achtlos ist Kant allerdings auch an den älteren Gebäuden der Metaphysik und insbesondere an dem von Leibniz nicht vorübergegangen. Er erörtert die Grundbegriffe des leibnizschen Weltsystems in dem Abschnitt über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe am Ende der transzendentalen Analytik (IV 174—180). Aber seine Kritik baut sich hier noch ganz auf dem Gedanken der Inauguralschrift auf, nach dem aller Irrtum in der Metaphysik aus einer Vermengung der transzendentalen mit sinnlichen Begriffen entspringe. Leibniz insbesondere „intellectuirte die Erscheinungen",

[1]) Der Gedanke der Inauguralschrift wiederholt IV 189 Anm.

Digitized by Google

während Locke umgekehrt die Verstandesbegriffe „sensifizirte". Er glaubte in den Gegenständen der Sinne die Dinge an sich selbst zu erfassen und wandte daher den logischen Gebrauch der Verstandesbegriffe unmittelbar auf sie an. In diesem Sinne nahm er die Dinge als intelligible Substanzen, deren Verknüpfung nach den logischen Regeln stattfinde. So kam er zu seinem Satze des Nichtzuunterscheidenden, zu dem Satze, daß kein Widerstreit unter den Realitäten bestünde, zu seiner Lehre von den Monaden und ihrer vorherbestimmten Harmonie, sowie endlich zu seinem Lehrbegriff von Raum und Zeit. Man wird nicht sagen können, daß diese Kritik den Leistungen von Kants großem Vorläufer gerecht wird. Wir müssen bedauern, daß Kant von ihnen eine so unvollkommene Vorstellung besaß, so daß er sie in der Hauptsache auch mit unter dem großen Allgemeinbegriff Dogmatismus befaßte. Vielleicht hätte der Weg der deutschen Metaphysik in manchem abgekürzt werden können, wenn Kant unmittelbar das Werk des großen Leibniz fortgesetzt hätte, statt daß er erst das in die Irre gehende Verfahren seiner kleineren Nachfahren wieder in die rechte Bahn bringen mußte.

Nicht in der Auseinandersetzung mit Leibniz, sondern in der Auseinandersetzung mit der wolffischen Schulphilosophie gewinnt Kant den Boden für seine eigene Metaphysik. Wir erinnern uns an das im ersten Abschnitt dieses Kapitels Gesagte. Nicht auf eine Bekämpfung dieser Schullehre kam es Kant an; sie war schon so sehr im Ansehen der Zeit gesunken, daß ein Kampf dagegen nicht mehr lohnte. Worauf es ihm ankam, war vielmehr dies: Er wollte den Grund finden, der es erklärte, daß die Schulmetaphysik nicht leistete, was sie versprach. Daß sie es nicht leistete, wurde kaum noch ernstlich bestritten, aber warum sie es nicht leistete, hatte noch niemand zu sagen vermocht. Und doch konnte nur durch eine Einsicht in die Gründe ihres Versagens der Ausblick auf einen neuen, besser zum Ziele führenden Weg gewonnen werden. Dies ist Kants Absicht. Sie ist also durchaus positiv. Indem er die Gründe erforscht, aus denen die alte Metaphysik in die Irre ging, will er einen neuen, den richtigen Weg nach dem gleichen Ziele finden.

Den Hauptgesichtspunkt, den er gegenüber der dogmatischen Methode in der Metaphysik geltend macht, haben wir schon kennen gelernt. Er tritt besonders deutlich in der Kritik der rationalen Psychologie hervor, die überhaupt als das Schulbeispiel der kantischen Kritik der alten Metaphysik gelten kann. Die Para-

Digitized by Google

logismen der reinen Vernunft bestehen ja in nichts anderem als in der unberechtigten, d. h. absteigenden Verwendung des Vernunftbegriffs. Anstatt die Idee nur als letzte Voraussetzung in der nach Einheit strebenden Erkenntnis anzunehmen und sich ihr so im Aufstieg immer mehr anzunähern, wird sie zur Grundlage für Folgerungen genommen, die synthetisch aus ihr hergeleitet werden und durch welche die Tatsachen des Seelenlebens erklärt werden sollen. So hat die rationale Seelenlehre nur den Begriff des Ich als eines denkenden Wesens zum Gegenstande, und sie will von der Seele nichts weiter wissen, „als was unabhängig von aller Erfahrung aus diesem Begriffe Ich, so fern er bei allem Denken vorkommt, geschlossen werden kann" (III 263). Es ist das Unterfangen einer angeblichen Wissenschaft, welche auf dem einzigen Satze: Ich denke, erbaut worden (ebd.). Aus diesem Satze werden eine Reihe von anderen Sätzen gefolgert[1]). Weil das Ich als denkendes Wesen das absolute Subjekt aller Urteile ist, so soll es ein für sich bestehendes substantielles Wesen sein. Weil dieses Ich der Apperzeption stets nur im Singular vorhanden ist, so soll es eine einfache Substanz sein. Weil es sich bei aller Veränderung seines Inhalts stets der Identität seines Selbst bewußt bleibt, so soll auch die Seele als Substanz eine Person sein. Und weil dieses Ich seine eigene Existenz von anderen Dingen außer sich unterscheidet, so soll auch die Seele als selbständiges Wesen im Verhältnis zu äußeren Gegenständen stehen (IV 217—238, und kürzer in der zweiten Auflage III 264—270). All diese Sätze sind nur aus dem einen Begriff: Ich denke, synthetisch gefolgert. „Ich denke ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll" (IV 217). Ihr eigentliches Ziel ist, die Seele als Prinzip des Lebens und als unsterbliche Natur zu erweisen (III 265).

In Wahrheit handelt es sich bei diesen Operationen nur um eine Analyse des Begriffs, die wertvoll ist, um ihn in seinem ganzen Umfange kennen zu lernen, aus der aber nichts synthetisch gefolgert werden darf. Alle Erkenntnis, in dem von Kant bestimmten Sinne, ist synthetisch, denn sie kommt nur zustande, indem der Begriff auf das Mannigfaltige der Anschauung angewandt wird und sie zur bestimmten Einheit zusammenschließt. Jener metaphysische Begriff dagegen, der nur in der aufsteigenden Analyse gewonnen werden kann, ist ein Gegenstand bloß des Denkens, nicht des Erkennens.

[1]) Bekanntlich in beiden Auflagen in einer äußerlich abweichenden, doch sachlich ziemlich übereinstimmenden Weise.

Digitized by Google

Denn hierfür mangelt ihm die Anschauung, da Vernunftbegriffe, wie wir ja wissen, eine Anwendung auf die Anschauung nicht erlauben, sondern sich nur auf den Verstandesgebrauch richten. Die dogmatische Metaphysik, welche jenen Begriff synthetisch verwendet, kann dies also nicht anders, als indem sie ihm Anschauung unterschiebt. So verwandelt sich ihr der Begriff des Subjekts in den der Substanz, während eine Substanz mir immer anschaulich gegeben sein muß (III 267 f.). Jener Hauptparalogismus, der nach der Darstellung der zweiten Auflage der gesamten rationalen Psychologie zugrunde liegt, in welchem von dem Subjekt des Denkens auf das Dasein als Substanz geschlossen wird, zeigt diese unberechtigte Anleihe bei der Anschauung besonders deutlich. Denn in dem einen Vordersatz wird unter dem Subjekt nur die Einheit des Bewußtseins verstanden, in dem anderen ein Wesen, das überhaupt besteht und also auch in der Anschauung gegeben werden kann (III 269). Denn der Satz: „Ich existiere denkend", „ist nicht bloße logische Funktion, sondern bestimmt das Subjekt (welches dann zugleich Object ist) in Ansehung der Existenz und kann ohne den inneren Sinn nicht stattfinden, dessen Anschauung jederzeit das Object nicht als Ding an sich selbst, sondern bloß als Erscheinung an die Hand giebt. In ihm ist also schon nicht mehr bloße Spontaneität des Denkens, sondern auch Receptivität der Anschauung" (III 279).

Kant entwickelt die einzelnen Sätze der rationalen Seelenlehre im Anschluß an die Tafel der Kategorien (IV 217, III 264). Und in der Tat entstehen jene Sätze nur, indem an der Hand der Kategorien aus dem vorausgesetzten Grundsatz gefolgert wird. Kategorien aber müßten, um wirkliche Erkenntnis zu geben, auf Anschauung angewandt werden. Ohne Anschauung liefern sie keine Erkenntnis eines bestimmten Gegenstandes, sondern nur die Einheit meiner Vorstellungen in der Bestimmung eines Gegenstandes (IV 249; vgl. III 279). Durch die Kategorien entsteht der Gegenstand. Indem die rationale Seelenlehre die Kategorien verwendet, als ob aus ihnen eine wirkliche Erkenntnis entstünde, nimmt sie eine bloße Bestimmung unseres Denkens für einen wirklichen Gegenstand. Sie „hypostasirt", „was bloß in Gedanken existirt" (IV 240 f.). Aller Streit über die Natur eines denkenden Wesens ist eine Folge davon, daß „man seine Gedanken zu Sachen macht und sie hypostasirt, woraus eingebildete Wissenschaft ... entspringt, indem ein jeder entweder von Gegenständen etwas zu wissen vermeint,

Digitized by Google

davon kein Mensch einigen Begriff hat, oder seine eigenen Vorstellungen zu Gegenständen macht, und sich so in einem ewigen Zirkel von Zweideutigkeiten und Widersprüchen herum dreht" (IV 246 f.). Dadurch entsteht jener Schein, von dem Kant so oft spricht, der, weil nun einmal all unser Erkennen an Anschauung gebunden ist, unvermeidlich ist, und bei dem man nur durch Kritik verhindern kann, daß er uns täusche (vgl. IV 188—191). Er besteht darin, „daß die subjective Bedingung des Denkens für die Erkenntniß des Objects gehalten wird" (IV 247).

Jenes „Ich denke" ist Voraussetzung aller Erkenntnis der Objekte und kann eben deshalb nicht selbst als Objekt erkannt werden; es kann nicht sowohl sich selbst durch die Kategorien erkennen, sondern es erkennt vielmehr die Kategorien und vermittelst ihrer alle Gegenstände durch sich selbst (IV 250 f.).

Die rationale Psychologie wie alle dogmatische Metaphysik erweitert also unsere Erkenntnis nicht über die Grenzen des Sinnlichen; das ist überhaupt unmöglich, da es zur „Erkenntnis" in dem strengen von Kant angenommenen Sinne stets der Anschauung bedarf. Sie erweitert vielmehr die Grenzen der Sinnlichkeit über alles und droht daher den reinen Vernunftgebrauch aus dem ihm eigentümlichen Gebiete zu verdrängen. So hat sie keine Erweiterung, sondern vielmehr eine Verengerung unseres Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Gefolge (III 16).

In der Kritik der Psychologie tritt besonders deutlich zutage, worin Kant den Fehler der dogmatischen Metaphysik erblickt. Die Kritik der Kosmologie weist dafür um so deutlicher auf die neuen Aufgaben der Metaphysik hin; aber es tritt doch auch hier, in der Antinomie der reinen Vernunft, klar zutage, worin Kant die Ursache erblickt, daß die alte Metaphysik diese wahren Ziele verfehlte. Die rationale Kosmologie nimmt ja in dem System der alten Schulmetaphysik von vornherein dadurch eine besondere Stellung gegenüber den anderen Gebieten ein, daß sie nicht wie diese von reinen Begriffen ausgeht, um aus diesen zu folgern, sondern von der Erfahrung, um zu deren bedingten Begriffen das Unbedingte zu suchen. Die kosmologischen Ideen richten sich auf die absolute Totalität in der Synthesis der Erscheinungen (III 282). Auch sie ergeben sich aus der Tafel der Kategorien, wobei aber nur diejenigen in Anwendung kommen können, in denen die Synthesis eine Reihe einander untergeordneter Bedingungen ausmacht (III 283). So ergeben sich vier kosmologische Ideen, von denen die

Digitized by Google

erste auf das Ganze der Welt als Erscheinung in Raum und Zeit geht, die zweite auf die Teilung der Materie, die dritte auf die ursächliche Entstehung einer Erscheinung und die vierte auf die Abhängigkeit ihres Daseins (III 284—288).

Auch diese Ideen sind notwendig und werden der Vernunft durch ihre eigene Natur aufgedrängt, da sie nun einmal zu jeder Reihe verknüpfter Bedingungen das Unbedingte suchen muß. Der Fehler der dogmatischen Metaphysik liegt also auch hier nicht in der Aufstellung dieser Ideen, sondern in ihrer Anwendung. Auch die kosmologischen Ideen sind nur im Aufstieg zu verwenden; der absteigende Gebrauch dagegen, bei dem sie als gegeben behandelt und als gegeben weiteren Folgerungen zugrunde gelegt werden, ist unberechtigt. „Die absolute Totalität wird von der Vernunft nur so fern gefordert, als sie die aufsteigende Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten angeht, mithin nicht, wenn von der absteigenden Linie der Folgen, noch auch von dem Aggregat coordinirter Bedingungen zu diesen Folgen die Rede ist“ (III 283 f.). „Die Reihe der Bedingungen ist nur in der regressiven Synthesis selbst, nicht aber an sich in der Erscheinung als einem eigenen, vor allem Regressus gegebenen Dinge anzutreffen“ (III 347). Der unberechtigte Gebrauch baut sich auf dem Grundsatz auf: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben“ (III 283), ein Satz, bei dem das Wort „gegeben“ besonders zu beachten ist. Darin liegt die falsche Voraussetzung, daß das Unbedingte „gegeben“ sein soll, denn gegeben ist immer nur der anschauliche Inhalt der Erfahrung. Die Idee wird also hier geradeso wie in der Psychologie als ein solcher Inhalt einer möglichen Erfahrung behandelt; sie wird in die Vorstellung eines empirisch gegebenen Objekts verwandelt (III 334 f.). In Wahrheit ist uns aber das Unbedingte oder die ganze Reihe der Bedingungen nicht gegeben, denn sie überschreitet alle Erfahrung, sondern sie ist uns aufgegeben; mit dem Bedingten ist uns nur der Regressus in der Reihe der Bedingungen aufgegeben. Weil die dogmatische Kosmologie diese Aufgabe, die nur im fortschreitenden Aufstieg zu lösen ist, als schon gelöst und ihre Lösung als gegeben betrachtet, aus der dann auch absteigend Folgerungen können gezogen werden, verfällt sie in ihre Fehlschlüsse (III 342—345).

Das Besondere dieser Fehlschlüsse ist nun aber dadurch bedingt, daß es die Kosmologie mit einem Gegenstand zu tun hat,

Digitized by Google

der selber in die Erfahrung fällt. Denn ihr Gegenstand ist die Welt als der Inbegriff der Erscheinungen. Die kosmologischen Ideen sind Weltbegriffe (III 282, 289). „Die kosmologischen Ideen haben allein das Eigenthümliche an sich, daß sie ihren Gegenstand und die zu dessen Begriff erforderliche empirische Synthesis als gegeben voraussetzen können; und die Frage, die aus ihnen entspringt, betrifft nur den Fortgang dieser Synthesis, so fern er absolute Totalität enthalten soll, welche letztere nichts Empirisches mehr ist, indem sie in keiner Erfahrung gegeben werden kann" (III 331 f.). Der Gegenstand ist hier empirisch gegeben und die Frage geht nur auf seine Angemessenheit mit einer Idee (III 331). Die Erscheinung nun, das Gegebene, ist immer bedingt. Die Idee, das Aufgegebene, ist das Unbedingte. Zu der gegebenen Erscheinung wird das Unbedingte gesucht, dabei aber das Unbedingte eben nicht als ein Aufgegebenes, sondern als ein Gegebenes behandelt. Als angeblich Gegebenes wird es mit der bedingten Erscheinung in eine Ebene verlegt. Da nun aber die Erscheinung selbst immer bedingt ist, so läßt sich in ihr ein Unbedingtes niemals finden. Ein Unbedingtes und zugleich Gegebenes wäre „Ding an sich". Und so besteht das Eigentümliche des Verfahrens der dogmatischen Kosmologie darin, daß sie Erscheinung und Ding an sich als einander gleichartig behandelt (III 338—342). Hier tritt also jene unberechtigte Vermischung des Sinnlichen und des Intelligibeln, in der die Inauguralschrift die Quelle aller metaphysischen Irrtümer sah, besonders deutlich zutage. Die Vernunft überschreitet auch dabei die Erfahrung, aber hier in der eigentümlichen Weise, daß sie von Begriffen des Bedingten anhebt, die innerhalb der Erscheinung volles Recht haben, und die sie nur über die Erfahrung hinaustreibt, indem sie deren Bedingtes in einer unbedingten Totalität zusammenfassen will, die doch niemals in der Erfahrung gegeben sein kann (III 322, 333—335). Wenn das Bedingte uns gegeben ist, so ist uns wohl der Rückgang in der Reihe der Bedingungen aufgegeben; gegeben aber wäre uns das Unbedingte nur, wenn Bedingung und Bedingtes Dinge an sich selber wären (III 342 f.).

Diese eigentümliche Vermengung von Erscheinung und Ding an sich hat nun jenen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst zur Folge, den Kant als die Antinomie bezeichnet. Es ist eine „natürliche Antithetik" der menschlichen Vernunft, in welche diese von selbst und unvermeidlich gerät und die am meisten geeignet ist, sie aus dem dogmatischen Schlummer aufzuscheuchen (III 282).

Digitized by Google

Es sind „vernünftelnde Lehrsätze", die dann entstehen, wenn wir unsere Vernunft nicht nur zum Gebrauch der Verstandesgrundsätze innerhalb der Erfahrung verwenden, sondern über die Grenze der letzteren auszudehnen wagen (III 290). Indem nun aber hierbei Erscheinung und Ding an sich miteinander vermengt werden, kann das Denken seine Regeln entweder der Erscheinung oder dem Ding an sich entlehnen. Da hier ein Unterschied zwischen beiden nicht gemacht wird, so müssen beide Auffassungen als gleich berechtigt gelten. Sie führen dabei aber durch gleich strenge Beweise zu einander widersprechenden Ergebnissen und müssen das tun, da im ersten Falle die für die Erscheinung geltenden Regeln auf die Welt der Dinge an sich ausgedehnt werden, im zweiten die Erscheinung selbst als ein Ding an sich behandelt wird.

In beiden Fällen wird das Unbedingte gesucht, denn die Idee richtet sich auf das Unbedingte als die absolute Totalität der Bedingungen. Aber dieses Unbedingte kann entweder in der Weise der Erscheinungen oder in der Weise des Ding an sich betrachtet werden. Die Erscheinung bietet nur eine ins Unendliche sich erstreckende Reihe von Bedingungen; unter ihrem Gesichtspunkt gefaßt, kann das Unbedingte nur in dem Ganzen der Reihe liegen. Wenn auch alle Glieder der Reihe bedingt sind, so kann doch die Reihe als Ganzes unbedingt sein. Das Ding an sich dagegen ist selbst unbedingt. Unter seinem Gesichtspunkt gefaßt, bedeutet das Unbedingte ein letztes Glied der Reihe, dem die übrigen Glieder untergeordnet sind und das selbst unter keiner weiteren Bedingung steht. Im ersten Falle ist die Reihe ohne Grenzen, wenn sie auch als ganz gegeben angenommen wird; im zweiten Falle gibt es ein Erstes in der Reihe (III 288).

Obwohl aber die in jedem Falle einander entgegenstehenden Sätze in gleicher Weise streng bewiesen werden können, so ist der Vernunft doch bei keinem von ihnen wirklich wohl. Denn jene Vermengung von Erscheinung und Ding an sich führt zu einer Unangemessenheit des Begriffs mit sich selbst. Die Erkenntnis der Erscheinung geschieht durch die Verstandesbegriffe, auf die Ideen richtet sich die Vernunft. Vernunft- und Verstandesbegriff fließen hier ineinander, und eben dadurch entsteht der Widerspruch des Begriffs mit sich selbst. Er erscheint immer entweder als zu groß oder als zu klein, je nachdem von welcher Seite, von der des Verstandes oder der der Vernunft, wir ihn betrachten. Entspricht der Begriff der Vernunfteinheit, so ist er für den Verstand zu groß,

Digitized by Google

ist er dem Verstande angemessen, so ist er für die Vernunft zu klein (III 291). Versuchen wir den Rückgang in der Reihe der Bedingungen ins Unendliche zu erstrecken, so ist dieser Begriff für unsern Verstandesgebrauch zu groß, da unser Verstand einen solchen unendlichen Fortgang nicht zu leisten vermag. Nehmen wir dagegen ein Glied der Reihe als Erstes und Unbedingtes, so ist der Begriff wieder zu klein, da wir über jede solche Grenze hinaus nach weiteren Gliedern fragen werden (III 335—338) [1]).

Der Inhalt der einander widerstreitenden Sätze ergibt sich aus den oben angeführten vier kosmologischen Ideen. Die erste Antinomie bezieht sich auf den Anfang der Welt in der Zeit und ihre Grenzen im Raume. Beide werden in dem einen Satze behauptet, in dem Gegensatze geleugnet. Die zweite Antinomie handelt von den einfachen Teilen als der Grundlage des Zusammengesetzten, die wiederum von dem Satze behauptet, von dem Gegensatz geleugnet werden. Die dritte Antinomie bezieht sich auf die Verknüpfung der Erscheinungen nach den Naturgesetzen. Hier behauptet der Satz, daß neben diesen noch eine Kausalität aus Freiheit anzunehmen, der Gegensatz leugnet diese Annahme und behauptet die ausnahmslose Geltung der Naturgesetze. Die vierte Antinomie handelt von dem schlechthin notwendigen Wesen als dem Grunde der Welt, welches abermals der Satz behauptet, der Gegensatz leugnet (III 294—321). Wir kennen mehrere dieser Antinomien seit langem aus Kants Entwicklung und wir wissen, daß es der Gegensatz der deutschen Schul- und der englischen Erfahrungsphilosophie war, der Kants eigenes Denken in diese Widersprüche hineintrieb. Leibniz und Newton rangen um seine Seele. Jetzt hat er diesen Gegensatz auf seinen schärfsten Ausdruck gebracht und eben damit eine Lösung gefunden.

Satz und Gegensatz stehen sich nämlich in allen vier Fällen als Ausdruck derselben entgegengesetzten Weltanschauungen gegenüber. Die vier Sätze auf der Seite der Thesis sprechen die Ueberzeugung des Dogmatismus aus, die vier auf der Seite der Antithesis die des Empirismus (III 324). Jener wurde von der deutschen Schulphilosophie vertreten; er nahm die Welt als räumlich und zeitlich begrenzt und

[1]) Kant entwickelt den ähnlichen Gedanken an beiden Stellen in etwas verschiedener Form. An der ersten bezieht er das zu groß auf den Verstand, das zu klein auf die Vernunft, an der zweiten bezieht er beides auf den Verstandesbegriff, im Verhältnis zu dem und seinem empirischen Regressus die Weltidee zu groß oder zu klein sei (ebenso III 361, 364).

Digitized by Google

als zusammengesetzt aus einfachen Teilen, den Monaden; er führte neben der Naturkausalität einfach die Freiheit als das Prinzip des Sittlichen ein und suchte den Grund der Welt in einem außer ihr liegenden schlechthin notwendigen Wesen. Die Erfahrungsphilosophie dagegen nahm die Erfahrung so wie sie sich bot, sowohl ihrer Ausdehnung in Raum und Zeit wie ihrer Teilbarkeit nach als unendlich, und sie erkannte daher keine Durchbrechung der Naturkausalität und keine Ursache der Welt außer derselben an. Kant stellt, historisch mit vollem Rechte, beide auch als Platonismus und Epikureismus einander gegenüber (III 327 f.) und bezeichnet damit zugleich die beiden Systeme, die unter allen klassischen den größten Einfluß auf ihn ausgeübt haben. Wenn übrigens der Empirismus dabei seine Behauptungen als objektive Lehren vorträgt, so wird er selber zum Dogmatismus; doch ist Kant geneigt, Epikur selbst von diesem Vorwurf auszunehmen, da es noch die Frage sei, ob er seine Grundsätze als objektive Behauptungen vorgetragen habe. „Wenn sie etwa weiter nichts als Maximen des speculativen Gebrauchs der Vernunft waren, so zeigte er daran einen ächteren philosophischen Geist, als irgend einer der Weltweisen des Alterthums“ (III 327 Anm.) [1]).

Sehr fein wägt Kant Vorteile und Nachteile beider Systeme gegeneinander ab. Es gilt ihrer beider Vorteile sich zu bewahren und ihre Nachteile zu vermeiden. Auf der Seite des Dogmatismus ist vor allem das praktische Interesse, weil hier Gott und moralische Freiheit bewahrt werden; doch hat er auch einen spekulativen Vorteil in dem geschlossenen Aufbau seines Systems, der ihm alles aus letzten Gründen abzuleiten erlaubt. Endlich ist er auch populär und empfiehlt sich dem gemeinen Verstande, weil er dessen Begriffe bewahrt. Dem kann der Empirismus eigentlich nur den spekulativen Vorteil entgegenstellen, daß er sich in seinen Begriffen streng an die Erfahrung hält, und selbst dieser Vorteil wird dadurch erkauft, daß der Empirist ein geschlossenes Ganze des Wissens nicht zu bieten vermag und die Antwort auf die Frage nach den letzten Bedingungen schuldig bleiben muß. Immerhin mag sein Standpunkt gelten, wenn er sich nur auch wirklich auf Erfahrung beschränkt, und daher anderen Begriffen außerhalb dieses Feldes ihr Recht nicht schmälert. Stellt er seine Behauptungen

[1]) Dies günstige Urteil über Epikur, dessen Lehre ihm frühzeitig durch Lucrez vermittelt wurde, weist in seinen Wurzeln wohl bis in Kants Jugendzeit zurück. Vgl. oben S. 97, 105.

Digitized by Google

aber selbst dogmatisch und unter dreister Verneinung der gegenteiligen auf, so wird er für das Praktische gefährlich, weil er damit die Geltung der moralischen Ideen leugnet. Immerhin wird diese Gefahr niemals groß sein, weil der Empirismus dem gemeinen Verstande, der feste Ausgangspunkte verlangt, wenig einleuchtet und daher der Popularität entbehrt (III 324—330). Die Verteilung des „Interesses der Vernunft", wie Kant sie zwischen diesen beiden Standpunkten vornimmt, deutet seinen eigenen Standpunkt genugsam an. Vor dem Richterstuhl der Metaphysik fällt alles Licht auf den Dogmatismus, vor allem um seines praktischen Interesses willen, in dem es mit jener „natürlichen Metaphysik" übereinstimmt, die jedem Menschen angeboren ist, aber auch um seiner systematischen Vollständigkeit willen. Aber auch dem Empirismus wird sein Recht; er gilt gerade so weit, als die Grenzen der Erfahrung reichen.

Die Entscheidung dieses Widerstreits der Vernunft mit sich selbst ergeht also dahin, daß beide Seiten in gewissem Umfange recht haben und daß ihrer beider Rechte auch trotz ihres in Wahrheit nur scheinbaren Widerstreites miteinander bestehen können, wenn ihre Behauptungen nur nicht dogmatisch aufgestellt, sondern kritisch auf ihre Grundlagen im Erkenntnisvermögen hin geprüft werden. Unvereinbar sind nämlich Satz und Gegensatz nur, wenn man dabei die Welt als ein Ding an sich selbst ansieht. Erkennt man sie dagegen als Erscheinung an, so verschwindet der Widerstreit, weil die Sätze der Antithesis sehr wohl für die Erscheinung gelten können und damit doch die Geltung der Sätze der Thesis nicht aufgehoben zu werden braucht, insoweit sie etwas von der Welt der Dinge an sich selbst aussagen (III 342—348).

Alle diese Erörterungen gipfeln in der Kritik der Theologie, die es mit dem Ideal der reinen Vernunft zu tun hat. Dies Ideal scheint am weitesten von der objektiven Realität entfernt zu sein, weil hier die Idee nicht nur als konkret, sondern als Individium gedacht wird, als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding (III 383). Es ist dasselbe, was Plato die Idee des göttlichen Verstandes nannte, ein Urbild, dem Plato sogar schöpferische Kraft zuschrieb, und das jedenfalls praktische Kraft besitzt, indem dieser göttliche Mensch in uns als Richtmaß unserer Handlungen dient. Das Ideal in diesem Sinne ist also auch kein Hirngespinst, sondern ein unentbehrlicher Begriff unserer Vernunft (III 384). Der nähere Sinn nun, in dem Kant

Digitized by Google

das transzendentale Ideal versteht, ist durch seine in der Schrift vom Jahre 1763 über den einzig möglichen Beweisgrund gewonnenen Gedanken bestimmt. Die damaligen Gedanken werden durchaus aufrecht erhalten, nur ihre Begründung ist als ungenügend erkannt und es wird nach einer neuen Begründung gesucht.

Ein jedes Ding steht unter dem Grundsatz der durchgängigen Bestimmung, wonach ihm von allen möglichen einander entgegengesetzten Prädikaten eines zukommen muß. Es steht also im Verhältnis zu der gesamten Möglichkeit als dem Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt. Die durchgängige Bestimmung eines Dinges setzt also die Idee von dem Inbegriff aller Möglichkeit voraus. Aus dieser Idee als Urbegriff müssen alle abgeleiteten Prädikate entfernt gedacht werden, zu denen auch die verneinenden gehören, weil sie die positiven voraussetzen. So ergibt sich der Begriff eines einzelnen Gegenstandes, der durch die bloße Idee durchgängig bestimmt und also Ideal der reinen Vernunft ist. Er ist zugleich, weil alle negativen Prädikate von ihm ausgeschlossen sind, die Idee von einem All der Realität, ein allerrealstes Wesen. Von der gesamten Möglichkeit der Dinge, wird also auch hier noch, wie in der Schrift vom Jahre 1763 auf eine höchste Realität geschlossen. Wir bezeichnen sie als Urwesen oder Wesen aller Wesen, d. i. als Gott, den Gegenstand der Theologie (III 385—390).

Auch dieser Begriff ist notwendig und uns durch unsere Vernunft selbst aufgegeben. Es ist also eine Idee, auf welche wir in dem Aufstieg unserer Erkenntnis zu immer höherer Einheit schließlich notwendig geführt werden. Der falsche Gebrauch, welchen die rationale Theologie von ihr macht, besteht geradeso wie bei den andern Ideen darin, daß sie sie nicht im Aufstieg, sondern im Abstieg, und also zur Ableitung der Dinge und ihrer Verhältnisse benützt. So sagen die Prolegomena, daß die Vernunft hier „aus bloßen Begriffen von dem, was die absolute Vollständigkeit eines Dinges überhaupt ausmachen würde, mithin vermittelst der Idee eines höchst vollkommenen Urwesens zur Bestimmung der Möglichkeit, mithin auch der Wirklichkeit aller andern Dinge herabgeht“ (IV 348). Dieses „Herabgehen“, die Ableitung der Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge aus einem Urwesen, ist nur denkbar, wenn dieses Urwesen selbst als wirklich vorausgesetzt wird. Und so ist die Behauptung von der Existenz des Urwesens, von dem Dasein Gottes, die Grundlage, auf der sich alle weiteren Behauptungen der rationalen Theologie aufbauen, und diese Existenz

Digitized by Google

zu beweisen, wird ihr wichtigstes Geschäft. Auch sie nimmt „die subjective Bedingung unsres Denkens für objective Bedingungen der Sachen selbst“ (IV 348). Was bloß im Verhältnis einer Idee zu Begriffen steht, wird als das objektive Verhältnis eines wirklichen Gegenstandes zu anderen Dingen genommen (III 389). Die Idee wird „hypostasirt“ und damit die Grenzen ihrer Bestimmung und Zulässigkeit überschritten. „Denn die Vernunft legte sie nur als den Begriff von aller Realität der durchgängigen Bestimmung der Dinge überhaupt zum Grunde, ohne zu verlangen, daß alle diese Realität objectiv gegeben sei und selbst ein Ding ausmache. Dieses letztere ist eine bloße Erdichtung“ (III 390). „Dieses Ideal des allerrealsten Wesens wird also, ob es zwar eine bloße Vorstellung ist, zuerst realisirt, d. i. zum Object gemacht, darauf hypostasirt, endlich durch einen natürlichen Fortschritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit sogar personificirt (III 392 Anm.).

Dieser dritte Vernunftbegriff erntfernt sich am weitesten von der objektiven Realität, während sich die kosmologischen Ideen am nächsten an die Erfahrung hielten, aber doch auch die psychologische Idee der Seele in den erfahrungsmäßigen Tatsachen des Bewußtseins einen vergleichsweise nahen Bezug auf die Erfahrung zu haben schien. Dies Ideal der reinen Vernunft dagegen hat überhaupt keinen ihm irgendwie entsprechenden Gegenstand innerhalb der Erfahrung. Und nur der Begriff der Möglichkeit der Dinge überhaupt, der Inbegriff aller Möglichkeit, der selbst über alle Erfahrung hinausliegt, dient ihm zum Ansatzpunkte. Darum wird hier die Frage der Realität noch in einem anderen Sinne als bei den übrigen Vernunftbegriffen der eigentliche Gegenstand der Beweisführung. Gewiß lag auch der Fehler der anderen Disziplinen der Schulmetaphysik darin, daß sie zum Ding an sich hypostasierten, was nur für die Erscheinung galt. Aber diese Hypostasierung vollzog sich hier mehr unbemerkt, und die Hauptsache, um die es ihnen eigentlich zu tun war, waren die Folgerungen, die sich aus dem zugrunde gelegten Begriffe ergaben. Gewiß ist es auch der rationalen Theologie um solche Folgerungen zu tun, um die Eigenschaften und Tätigkeiten Gottes, die sich aus seinem Begriff ergeben. Aber im Vordergrund steht ihr doch der Erweis der Realität dieses Begriffes selber. Diese Disziplin mußte es stets für besonders wichtig erachten, mehr als die andern Disziplinen, zunächst die Existenz ihres Gegenstandes zu erweisen, eben weil er am weitesten von

Digitized by Google

aller in der Erfahrung gegebenen objektiven Realität entfernt liegt. Darum bilden die Beweise für das Dasein Gottes den Hauptinhalt der rationalen Theologie. Sie sind es allein, welche Kant einer Kritik unterzieht.

Auch hierbei greift er auf den Gedanken einer „natürlichen Metaphysik" zurück. Der Mensch versucht schon in dem natürlichen Gange seiner Vernunft sich von dem Dasein Gottes zu überzeugen, und ohne diesen natürlichen Drang seines Denkens würden die rein spekulativen Beweise wohl niemals eine große Ueberzeugungskraft für ihn gehabt haben. Dieser natürliche Beweisgang ist uns in Kants Weltanschauung seit langem bekannt. Es ist jene Erhebung von dem endlichen Dasein zum unendlichen, vom Zufälligen zum Notwendigen, die von Anfang einen festen Bestandteil der kantischen Weltanschauung bildete. In diesem natürlichen Gange nimmt die Vernunft ihren Anfang von der gemeinen Erfahrung und legt damit etwas Existierendes zugrunde. Die Existenz aber fordert als ihre Voraussetzung ein absolut Notwendiges, das in keinem andern mehr begründet und also von unendlicher Realität ist. Das Zufällige existiert nur unter der Bedingung eines andern als seiner Ursache und so weiter zurück bis zu einer letzten notwendigen Bedingung. Also weil überhaupt etwas existiert, existiert auch etwas notwendigerweise. Solche unbedingte Notwendigkeit der Existenz kann weiter nur einem Wesen zugeschrieben werden, das selbst keiner weiteren Bedingung bedarf und also von der höchsten Realität ist. So gelangt die Vernunft auf ihrem natürlichen Wege zu dem Begriff eines höchsten Wesens, das als Urgrund aller Dinge notwendigerweise existiert (III 392—394).

Aus diesem Beweisgang ergeben sich alle übrigen, je nachdem ob das Denken bei dieser Erhebung zum Uebersinnlichen eine bestimmte Erfahrung zugrunde legt oder nur den unbestimmten Begriff des Daseins in der Erfahrung überhaupt oder ob es endlich von aller Erfahrung absieht und aus bloßen Begriffen folgert. Der erste ist der physikotheologische, der zweite der kosmologische, der dritte der ontologische Beweis. Jeder folgende dieser Beweise entfernt sich weiter als der vorangehende von jenem natürlichen Wege. Sie nehmen daher beständig an Popularität und Beweiskraft für den gemeinen Verstand ab. Anders dagegen für den spekulativen. Für ihn besitzt der letzte die größte begriffliche Strenge, der erste die geringste. Ihm wird deutlich, daß die übrigen Beweise ihre eigentliche spekulative Beweiskraft,

Digitized by Google

so weit von einer solchen die Rede sein kann, von diesem, dem ontologischen, entlehnen. Er ist, spekulativ betrachtet, der einzig mögliche (III 416, 419). Die Ordnung der Kritik dieser Beweisarten ist daher die umgekehrte, als in der die Vernunft in ihrem natürlichen Gange auf sie gekommen ist (III 396 f.).

Für die dialektische Kritik steht der ontologische Beweis im Vordergrunde, da er der eigentlich schulmäßige ist. Mit ihm hatte sich Kant schon in der Preisschrift vom Jahre 1763 beschäftigt, und die damaligen Gedanken sind auch jetzt nicht verloren. Zumal der Gedanke, daß das Sein kein Prädikat eines Dinges ist, sondern die Setzung desselben an sich selbst, kehrt wieder. Um ihm die Existenz zu erteilen, müssen wir immer aus dem Begriff heraustreten. Das geschieht bei den sinnlichen Gegenständen in dem Zusammenhang der Wahrnehmungen; für Objekte des reinen Denkens aber ist kein solches Mittel vorhanden (III 401—403). In einem identischen Urteil kann ich allerdings nicht Subjekt oder Prädikat aufheben, ohne daß ein Widerspruch entsteht, wohl aber kann ich beide gemeinsam aufheben, und so liegt gar kein Widerspruch darin, einem Dinge das Sein abzuerkennen (III 398—400). So wird auch hier, wie überall in der Schulmetaphysik, die Notwendigkeit des Urteils für eine Notwendigkeit des Dinges gehalten (III 397 f.). Der kosmologische Beweis nimmt die Erfahrung zum Ausgang, indem er von der Existenz auf ein absolut notwendiges Wesen schließt. Aber um von hier aus zu dem Begriffe des allerrealsten Wesens zu gelangen, muß er doch wieder den ontologischen einführen, so daß er nur zum Schein zwei Zeugen statt eines vorführt (III 403—407). In dem von ihm angewandten Schlußverfahren kehrt derselbe Fehler wieder, daß Bedingungen, die nur innerhalb der Erfahrung gelten, für Bestimmungen der Dinge an sich selbst genommen werden (III 407 f.). Wohl reichen diese Beweisgänge hin, um zu der Annahme eines höchsten Wesens zu gelangen, aber zu dem Rechte einer Behauptung fehlt noch viel (III 409). Denn — und damit wird noch einmal der Kernpunkt dieser ganzen Kritik der Schulmetaphysik herausgehoben — auch dieser Begriff ist nur im Aufstieg, niemals aber im Abstieg zu gebrauchen. Ich gelange allerdings von der Voraussetzung, daß etwas existiert, notwendig — aufsteigend — zu der Folgerung, daß auch etwas notwendigerweise existieren müsse, aber ich kann niemals ein bestimmtes Ding als notwendig existierend mir vorstellen und von ihm ausgehen. „Das heißt: ich kann das Zurück-

Digitized by Google

gehen zu den Bedingungen des Existirens niemals vollenden, ohne ein nothwendiges Wesen anzunehmen; ich kann aber von demselben niemals anfangen" (III 411). Endlich legt der physikotheologische Beweis sogar eine bestimmte Erfahrung, nämlich die Beschaffenheit und Anordnung der gegenwärtigen Welt zugrunde, umso paradoxer, da doch niemals eine einzelne Erfahrung gegeben werden kann, die einer Idee angemessen sein sollte, denn deren Wesen liegt ja gerade darin, daß ihr keine Erfahrung entspricht (III 413 f.). In Wahrheit dient auch dieser Beweis nur zur Einleitung des ontologischen (III 416, 418 f.). Sein Mangel liegt hauptsächlich darin, daß er von dem Begriff der Kausalität Gebrauch macht, um die Welt der Erfahrung aus einer jenseits derselben liegenden Ursache herzuleiten, während dieser Begriff doch nur innerhalb der Erfahrung seine Geltung hat (III 416—418). Diese Erweiterung des Kausalbegriffs, welcher nur für die Naturerkenntnis gilt, auf den Gegenstand der spekulativen Erkenntnis, zu dem man in keiner Erfahrung gelangen kann, erweist sich überhaupt als das Grundgebrechen all dieser Versuche, von dem Endlichen zum Unendlichen, von der Welt zu Gott aufzusteigen (III 422—423). Damit überschreitet man synthetisch die Erfahrung, obwohl alle Folgerungen aus reinen Begriffen doch nur zu analytischen Urteilen ausreichen (III 424 f.).

Die Darstellung der kantischen Kritik des Dogmatismus würde unvollständig sein, wenn wir nicht noch auf den lehrreichen Vergleich des philosophischen mit dem mathematischen Verfahren hinwiesen, den Kant in der Methodenlehre gibt (III 468—483). Er erneuert hier Gedanken, die er schon 1762 vorgetragen hatte. Die Mathematik kann synthetisch verfahren, weil sie ihre Begriffe in der Anschauung konstruiert, die Philosophie bedarf für eine synthetische Verwendung ihrer Begriffe stets der Erfahrung, sonst verfährt sie nur analytisch. Eine Nachahmung der mathematischen Methode in der Philosophie, welche der Dogmatismus versucht hatte, ist daher nicht möglich.

5. Der richtige Gebrauch der Ideen.

Nichts kann verkehrter sein als die verbreitete Ansicht, daß Kant, indem er einen bestimmten Gebrauch der Ideen verwarf, ihren Gebrauch überhaupt, wenn nicht verworfen, so doch nur mit größter Vorsicht zugelassen habe. Und wenn diese Ansicht in wissenschaftlichen Kreisen heute wohl auch meistens aufgegeben ist,

Digitized by Google

so herrscht dafür weithin eine andere, die als ebenso verkehrt bezeichnet werden muß. Nach ihr hätte Kant wohl einen solch berechtigten Gebrauch anerkannt, aber derselbe betreffe nur die Erfahrung. Wie danach Kants Philosophie überhaupt wesentlich dem Aufbau der Erfahrungswelt dienen soll, so hätten auch die Ideen keine andere Bedeutung als die Erfahrungserkenntnis zum Abschluß zu bringen. Aeußerungen Kants, mit denen er deutlich auf den transzendenten Sinn der Ideen hinweist, werden überhört oder jenem „Schwanken und Schweben" zugerechnet, das ja den Zustand der kantischen Metaphysik bezeichnen soll.

In Wahrheit steht es auch für Kant fest, daß die Ideen metaphysische Begriffe sind und daß sie erst in der Richtung auf die metaphysischen Gegenstände ihre ganze Bedeutung entfalten. Es gilt der Satz, den Kant in der Einleitung zur Kr. r. V. einschärft, daß Gott, Freiheit und Unsterblichkeit die unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft sind und daß die Endabsicht der Metaphysik mit all ihren Zurüstungen nur auf ihre Lösung gerichtet ist (III 31). Unmöglich kann das kritische Hauptwerk, dessen Absicht so deutlich auf eine Erneuerung der Metaphysik hinzielt, hinsichtlich dieser Hauptfragen aller Metaphysik nur mit einem verneinenden Ergebnis enden. In der Tat weist ja Kant nun auch innerhalb der Kritik jeder Disziplin genugsam und dann in dem Anhang zur transzendentalen Dialektik noch einmal ausführlich auf den aufbauenden Nutzen der Ideen hin und lenkt seine Erörterung derselben deutlich zu jenen metaphysischen Hauptfragen als ihrem eigentlichen Ziel. Die Ideen, die in der menschlichen Vernunft selbst gegründet sind, müssen ihren guten Sinn haben, denn die Vernunft kann nicht endgültig in Widerstreit mit sich selber liegen; es kommt nur darauf an, die eigentliche Richtung, in der sie gebraucht werden dürfen, ausfindig zu machen. „Alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muß zweckmäßig und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig sein, wenn wir nur einen gewissen Mißverstand verhüten und die eigentliche Richtung derselben ausfindig machen können" (III 427).

Diese „eigentliche Richtung" haben wir früher schon im allgemeinen bezeichnet. Es ist die aufsteigende, im Gegensatz zu der absteigenden im Gebrauch der dogmatischen Metaphysik. Der Dogmatismus nahm die Vernunftbegriffe für Gegenstände, die als bestimmte gegeben und aus denen daher weitere Erkenntnisse synthetisch hergeleitet werden könnten. Die Fehler, die hieraus ent-

Digitized by Google

stehen, haben wir genügend kennen gelernt. Nunmehr haben wir den richtigen Gebrauch zu betrachten, der im Aufstieg der Gedanken liegt. Hier wird der Begriff nicht als ein Ding an sich selbst gegeben, sondern er wird nur „im Regressus aufgegeben" (III 348). Es entsteht nur eine regressive Synthesis des Mannigfaltigen, wodurch aber nicht das Recht entsteht, nunmehr von der Idee auszugehen und andere Sätze als Folgerungen an sie zu knüpfen (III 288). Sie ist nicht Axiom, durch welches die Totalität im Objekt als wirklich gedacht würde, sondern nur Problem für das Denken des Subjekts, „um der Vollständigkeit in der Idee gemäß den Regressus in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzustellen und fortzusetzen" (III 348 f.).

Diesen Gebrauch nennt Kant den regulativen, und er unterscheidet ihn von dem konstitutiven der Verstandesbegriffe. Diese sind konstitutiv, weil sie die Erfahrung begründen und damit unsere empirische Erkenntnis der Gegenstände erweitern. Sie vermögen dies, weil sie mittels der Schemata auf Anschauung angewandt werden. Die Vernunftbegriffe dagegen richten sich nicht auf die Anschauung, sondern nur auf den Verstandesgebrauch, um ihn zu leiten. „Der Grundsatz der Vernunft also ist eigentlich nur eine Regel, welche in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen einen Regressus gebietet, dem es niemals erlaubt ist, bei einem Schlechthin-Unbedingten stehen zu bleiben. Er ist also kein Prinzipium der Möglichkeit der Erfahrung und der empirischen Erkenntniß der Gegenstände der Sinne, mithin kein Grundsatz des Verstandes, denn jede Erfahrung ist in ihren Grenzen (der gegebenen Anschauung gemäß) eingeschlossen; auch kein constitutives Prinzip der Vernunft, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern: sondern ein Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Grenze für absolute Grenze gelten muß, also ein Principium der Vernunft, welches als Regel postulirt, was von uns im Regressus geschehen soll, und nicht anticipirt, was im Objecte vor allem Regressus an sich gegeben ist. Daher nenne ich es ein regulatives Prinzip der Vernunft" (III 349). Das Vernunftprinzip ist also eine „Regel der Fortsetzung und Größe einer möglichen Erfahrung" (III 353). Weil sich die Vernunft niemals geradezu auf den Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand bezieht, schafft sie keine Begriffe von Objekten, wie das die Kategorien leisten, sondern sie ordnet sie nur. „Die Vernunft

Digitized by Google

hat also eigentlich nur den Verstand und dessen zweckmäßige Anstellung zum Gegenstande; und wie dieser das Mannigfaltige im Object durch Begriffe vereinigt, so vereinigt jene ihrerseits das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen, indem sie eine gewisse collective Einheit zum Ziele der Verstandeshandlungen setzt" (III 427). „Ich behaupte demnach: die transcendentalen Ideen sind niemals von constitutivem Gebrauche, so daß dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden, und in dem Falle, daß man sie so versteht, sind es bloß vernünftelnde (dialektische) Begriffe. Dagegen aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich nothwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkt zusammenlaufen" (III 427 f.).

Kant will diesen Gebrauch auch den immanenten oder einheimischen nennen, im Gegensatz zu dem transzendenten oder überfliegenden, den die dogmatische Metaphysik von den Ideen machte (III 427). Dies soll nicht etwa heißen, daß nicht die Gegenstände, auf welche sich diese Ideen richten, transzendent wären. Dies sind sie vielmehr zweifellos. Nur der Gebrauch der Ideen soll nicht transzendent sein. „Denn nicht die Idee an sich selbst, sondern bloß ihr Gebrauch kann entweder in Ansehung der gesammten möglichen Erfahrung überfliegend (transzendent), oder einheimisch (immanent) sein" (III 427). Der transzendente Gebrauch entsteht dann, wenn sie als Begriffe von wirklichen Dingen genommen werden, die also durch die Ideen synthetisch bestimmt würden; dann würde die nur innerhalb der Erfahrung gültige Erkenntnis deren Grenzen „überfliegen". Im immanenten Gebrauch dagegen richten sich die Ideen auf den Verstand, um ihm in der Anwendung seiner Begriffe auf Gegenstände die Richtung zu geben. Das Ziel dieser Richtung ist deshalb aber nicht selber immanent; im Gegenteil gehört es zu seinem Wesen, daß es transzendent ist und über die Erfahrung hinausliegt. Die Einheit der Seele, die Unendlichkeit der Welt, die Idee der Freiheit neben der Naturkausalität oder endlich Gott als der Urgrund aller Dinge überhaupt, sind ohne Zweifel Begriffe, deren Gegenstände völlig über alle Erfahrung hinausliegen und also für jede Erkenntnis transzendent sind. Nicht dies will Kant leugnen. Nur daß innerhalb der Erkenntnis von diesen Ideen kein transzendenter Gebrauch gemacht werde, will er verhindern. Das wäre aber ein Gebrauch, welcher die Erkenntnis auf diese Begriffe erweiterte, indem er sie als objektive Gegenstände behandelte. Er-

Digitized by Google

kenntnis ist dabei stets in dem strengen kantischen Sinne zu nehmen, nach dem sie nur aus der Anwendung eines Begriffes auf die Anschauung entsteht. Der transzendente Gebrauch gibt also vor, daß jenen Begriffen ein entsprechender Gegenstand gegeben sei, was nur in der Anschauung möglich wäre, und er erweitert so die Prinzipien der Erfahrung unberechtigterweise über deren Grenzen hinaus. Der immanente Gebrauch dagegen leugnet nicht etwa die Transzendenz der Vernunftbegriffe; im Gegenteil: er setzt sie voraus. Denn durch ihn soll ja die Idee als Regel für den Verstandesgebrauch dienen, als ein Ziel, das selbst über den Verstandesgebrauch hinausliegt und darum niemals völlig von ihm erreicht wird. Der Verstand kann sich ihm nur im Aufstiege annähern, während bei dem transzendenten Gebrauch die Idee als Gegenstand verwandt und daher auch absteigend aus ihr Erkenntnisse gefolgert werden können.

Es ist also deutlich, daß alle diese Bezeichnungen nur den Grundgegensatz des Gebrauchs im Abstieg und Aufstieg meinen. Der konstitutive, transzendente Gebrauch entsteht, wenn die Vernunftbegriffe absteigend als Voraussetzungen realer Erkenntnisse behandelt werden. Der regulative, immanente Gebrauch verwendet die Ideen dagegen nur im Aufstieg, als Regel für die Verstandeserkenntnis, um sie einer immer vollkommeneren Einheit anzunähern. Und in denselben Grundgegensatz löst sich die letzte Bestimmung auf, unter welcher Kant den richtigen dem falschen Vernunftgebrauch gegenüberstellt. Die Vernunft ist das Vermögen, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten. Dabei kann dieses Allgemeine aber entweder gegeben sein und also an sich selbst schon gewiß; dann ist der Vernunftgebrauch apodiktisch. Oder das Allgemeine wird nur problematisch angenommen, das Besondere ist aber gewiß, und das Problem besteht nun darin, die allgemeine Regel zu dieser Folge zu finden. Dann ist das Allgemeine eine bloße Idee, und der Gebrauch der Vernunft, durch den die einzelnen Fälle an der Regel versucht werden, ob sie aus ihr fließen, ist hypothetisch. Die allgemeine Regel wird hier also gesucht, um in die besonderen Erkenntnisse Einheit zu bringen. Diese Einheit ist nicht gegeben, so daß aus ihr weiteres gefolgert werden könnte, sondern sie dient nur als Probierstein der Wahrheit, wie weit es gelungen ist, die Verstandeserkenntnisse zu solcher Uebereinstimmung unter Regeln zu bringen (III 429).

Alle Erkenntnis strebt nach Einheit. Wie der Verstand das Mannigfaltige des anschaulichen Gegenstandes durch die Begriffe

Digitized by Google

vereinigt, so vereinigt die Vernunft das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen, indem sie dem fortschreitenden Verstandesgebrauche gewisse Einheiten zum Ziele setzt (III 427). Es ist also das Systematische der Erkenntnis, welches durch die Vernunft zustande kommt, „d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Prinzip. Diese Vernunfteinheit setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntniß, welches vor der bestimmten Erkenntniß der Theile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Theile seine Stelle und Verhältniß zu den übrigen a priori zu bestimmen. Diese Idee postulirt demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntniß, wodurch diese nicht bloß ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach nothwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird“ (III 428). „Dergleichen Vernunftbegriffe werden nicht aus der Natur geschöpft, vielmehr befragen wir die Natur nach diesen Ideen und halten unsere Erkenntniß für mangelhaft, so lange sie denselben nicht adäquat ist“ (III 428). „Obgleich aber ein absolutes Ganze der Erfahrung unmöglich ist, so ist doch die Idee eines Ganzen der Erkenntniß nach Principien überhaupt dasjenige, was ihr allein eine besondere Art der Einheit, nämlich die von einem System, verschaffen kann, ohne die unsere Erkenntniß nichts als Stückwerk ist“ (IV 349).

Alle Erkenntnis vollendet sich erst im System. Der Vernunftbegriff ist es, der ihr solche systematische Einheit verleiht. Aber diese Einheit ist nicht, wofür sie die dogmatische Metaphysik gehalten hatte, eine fertig gegebene, sondern sie ist eine Aufgabe, deren Lösung die Erkenntnis fortschreitend zustreben soll. Das System ist also niemals fertig, geschweige denn, daß es von vornherein feststünde, wie der Dogmatismus glaubt, sondern es ist ein beständig werdendes. Gilt es doch nichts Geringeres, als die Mannigfaltigkeit der Verstandeserkenntnisse zur Einheit zusammenzuschließen. Da diese Mannigfaltigkeit aber sich auf die Anschauung richtet, so fließt damit der unendliche Reichtum anschaulicher Gegenstände in diese Erkenntnis ein; und sie zur Einheit zu formen, kann immer nur annäherungsweise gelingen. Die Ideen können in dieser Anwendung auf Erfahrung auch als „heuristische Grundsätze“ gebraucht werden, indem sie zu der Mannigkfaltigkeit gegebener Inhalte mögliche Regeln der Verknüpfung zur Einheit suchen, um diese Inhalte dem Ganzen der Erkenntnis einzugliedern (III 439).

Das Systematische der Erkenntnis zustande zu bringen, ist recht eigentlich die Aufgabe der Metaphysik. Die metaphysischen

Digitized by Google

Begriffe, die Ideen, sollen alle Erkenntnis zur Einheit zusammenschließen. Sie üben diese Funktion in einer dreifachen Richtung aus. Einmal suchen sie nach der obersten Einheit, unter welcher sich alle Gegenstände eines bestimmten Gebietes zusammenfassen lassen. Hier wird also auf das Gleichartige gesehen und dies in Gattungen zusammengefaßt. Zugleich aber soll auch das Einzelne in seiner Besonderheit wohl beachtet werden und seine mannigfaltige Verschiedenheit nicht voreilig einer gemeinsamen Gattung unterworfen werden. Hier wird also auf die Verschiedenheit gesehen und diese in Arten und Unterarten gegliedert. Beide Forderungen entspringen aus Ideen, denn sie verlangen, daß wir unsere Erkenntnis sowohl nach der Seite der Einheit und Allgemeinheit, wie nach der des Verschiedenen und der Besonderheit immer weiter treiben und kein erreichtes Glied als das letzte ansehen. Kein in der Erfahrung gegebenes Glied kann ihnen also genügen. Es sind zugleich verschiedene Denkungsarten der Forscher, von denen einige immer gleich auf das Gemeinsame in der Gattung aussehen, die andern die Wirklichkeit in möglichst viel Mannigfaltigkeit zu spalten suchen. Jenes sind die spekulativen, dieses die empirischen Köpfe. In der Wissenschaft muß immer beides verbunden sein (III 428—435). Beide Regeln vereinigen sich dann endlich in einer dritten, dem Gesetz der Verwandtschaft, nach dem alles Mannigfaltige unter einander verwandt ist und kontinuierlich auseinander hervorgeht. Auch dies Gesetz ist eine bloße Idee, da uns in der Erfahrung immer diskrete Arten gegeben sind, und es nur eine Forderung darstellt, alle Arten als miteinander verbunden anzunehmen und daher immer noch weitere Zwischenglieder für möglich zu halten (III 435—438).

Kant bezeichnet diese drei Prinzipien als das der Homogenität, der Spezifikation und der Kontinuität (III 435). „Das erste Gesetz also verhütet die Ausschweifung in die Mannigfaltigkeit verschiedener ursprünglichen Gattungen und empfiehlt die Gleichartigkeit; das zweite schränkt dagegen diese Neigung zur Einhelligkeit wiederum ein und gebietet Unterscheidung der Unterarten, bevor man sich mit seinem allgemeinen Begriffe zu den Individuen wende. Das dritte vereinigt jene beide, indem es bei der höchsten Mannigfaltigkeit dennoch die Gleichartigkeit durch den stufenartigen Uebergang von einer Species zur anderen vorschreibt, welches eine Art von Verwandtschaft der verschiedenen Zweige anzeigt, insofern sie insgesammt aus einem Stamme entsprossen sind“ (III 437).

Digitized by Google

Dies ist die logische Bedeutung der Prinzipien, die systematische Einheit der Verstandeserkenntnis hervorzubringen. Insoweit hätte die verbreitete Auffassung recht, welche den Ideen nur eine methodische Bedeutung für die Regelung der wissenschaftlichen Erkenntnis zugestehen will. Kant dagegen ist anderer Meinung. Bei jeder von ihnen schärft er ausdrücklich ein, daß sie nicht nur eine logische, sondern auch eine transzendentale Bedeutung habe. Unter einem transzendentalen Grundsatz der Vernunft will er dabei einen solchen verstehen, „welcher die systematische Einheit nicht bloß subjectiv — und logisch — als Methode, sondern objectiv nothwendig machen würde“ (III 430). Er bedeutet, daß die Einheit in der Beschaffenheit der Gegenstände selbst liegt und nicht nur in der Natur des Verstandes, der sie als solche erkennt, und daß daher alle mögliche Verstandeserkenntnis wirkliche Vernunfteinheit hat. Logisch werden etwa alle Kräfte auf Grundkräfte, und diese schließlich auf eine Grundkraft zurückgeführt. Das ist zunächst nur eine hypothetische Vernunfteinheit, da damit nicht behauptet wird, daß eine solche Grundkraft in der Tat angetroffen wird. Aber diese logische Einheit setzt in der Tat die transzendentale voraus; sie setzt voraus, daß eine solche Einheit objektive Realität habe und also nicht bloß „ein ökonomischer Grundsatz der Vernunft, sondern inneres Gesetz der Natur“ ist (III 430—431). „In der That ist auch nicht abzusehen, wie ein logisches Prinzip der Vernunfteinheit der Regeln stattfinden könne, wenn nicht ein transzendentales vorausgesetzt würde, durch welches eine solche systematische Einheit, als den Objecten selbst anhängend, a priori als nothwendig angenommen wird. Denn mit welcher Befugnis kann die Vernunft im logischen Gebrauche verlangen, die Mannigfaltigkeit der Kräfte, welche uns die Natur zu erkennen giebt, als eine bloß versteckte Einheit zu behandeln und sie aus irgend einer Grundkraft, so viel an ihr ist, abzuleiten, wenn es ihr freistünde, zuzugeben, daß es eben so wohl möglich sei, alle Kräfte wären ungleichartig, und die systematische Einheit ihrer Ableitung der Natur nicht gemäß?“ (III 431).

Dieselbe Voraussetzung gilt bei den beiden andern Prinzipien. Auch das Gesetz der Spezifikation würde als bloßes logisches Gesetz ohne Sinn und Anwendung sein, wenn ihm nicht ein transzendentales zugrunde läge (III 434f.), und ebenso setzt das logische Gesetz der Kontinuität der logischen Formen das transzendentale der Kontinuität in der Natur voraus (III 437). Wären diese Gesetze nach den Regeln der Logik aus der Erfahrung gewonnen, so würden

Digitized by Google

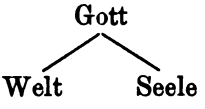
sie später kommen, als die Systeme, während sie doch das Systematische der Naturerkenntnis zuerst hervorbringen. „Es sind hinter diesen Gesetzen auch nicht etwa Absichten auf eine mit ihnen als bloßen Versuchen anzustellende Probe verborgen, obwohl freilich dieser Zusammenhang, wo er zutrifft, einen mächtigen Grund abgiebt, die hypothetisch ausgedachte Einheit für gegründet zu halten, und sie also auch in dieser Absicht ihren Nutzen haben; sondern man sieht es ihnen deutlich an, daß sie die Sparsamkeit der Grundursachen, die Mannigfaltigkeit der Wirkungen und eine daher rührende Verwandtschaft der Glieder der Natur an sich selbst für vernunftmäßig und der Natur angemessen urtheilen, und diese Grundsätze also direct und nicht bloß als Handgriffe der Methode ihre Empfehlung bei sich führen“ (III 437).

In diesen Begriffen der Einheit, Mannigfaltigkeit und Kontinuität erkennt man leicht die Grundbegriffe von Leibniz' Metaphysik. Dies war ja Sinn und Absicht seiner Monadenlehre, die Welt zu begreifen unter dem Gesichtspunkt der höchsten Einheit und zugleich der größten Mannigfaltigkeit; und es gelang ihm, beide Gesichtspunkte miteinander zu vereinigen durch den Gedanken einer in kontinuierlichen Uebergängen sich vollziehenden Ordnung. Wir stehen hier an einer der wichtigen Stellen der Kr. r. V., an denen die großen Gedanken der leibnizschen Metaphysik durch alle Nebel, welche die Geschichte um sie gebreitet hatte, wieder hindurchbrechen. Kant rechtfertigt ihre Grundgedanken. Sie sind ihm keine objektiven Verhältnisse der Dinge selbst, sie sind ihm aber ebenso wenig bloße logische Bestimmungen derselben. Sondern sie sind Ideen der Vernunft, nach denen alle Erkenntnis der Wirklichkeit sich richten muß, nach denen aber, als transzendentalen Begriffen, alle Wirklichkeit auch in der Tat gerichtet ist. Kant rechtfertigt also die objektive Bedeutung dieser Ideen, und zwar in einem Sinne, der dem, in welchem Leibniz sie nahm, sehr nahe kommen dürfte. In der dazwischen liegenden Schulmetaphysik waren diese Gedanken vergessen oder wurden höchstens als logische Regeln überliefert. Daß sie mehr sind und von der Wirklichkeit wahrhaft gelten, dies zu erweisen, ist Kants eigentliche Absicht. In Wahrheit rechtfertigt er damit gegenüber der herrschenden Schulphilosophie, wohl ohne es selbst zu wissen, das metaphysische System seines großen Vorgängers. Wir können danach ermessen, welche Bedeutung es gehabt haben würde, wenn Kant unmittelbar an diesen und nicht an seine so viel kleineren Nachfahren angeknüpft hätte.

Digitized by Google

Die große Ueberlieferung des deutschen Denkens hätte dann unmittelbar von Leibniz über Kant zu Hegel hinübergeleitet werden können, während jetzt ihre Verbindung nach Leibniz abreißt und Kant in der Auseinandersetzung mit jenen kleineren Geistern die zerrissenen Fäden nur mühsam wieder anknüpft.

Aber nur vorübergehend und für kurze Zeit schweift Kants Blick in diesem Zusammenhang zu Leibniz' Philosophie zurück. Wie seine Kritik in der Hauptsache der wolffischen Schulphilosophie gilt, so läßt er sich von dieser auch die Grundlinien zu seinem Neubau der Metaphysik zeichnen [1]). Der Monadenbegriff wird nicht wiedergewonnen, sondern das alte dreigliedrige Schema



bleibt (vgl. oben S. 49). Wolff hatte es ohne Zweifel von Descartes übernommen. Indem Kant an ihm haften bleibt, gewinnt auch er den vollen Tiefsinn des deutschen Denkens noch nicht zurück, das seit der deutschen Mystik darauf ausging, diese drei Begriffe in einen einheitlichen Zusammenhang einzubeziehen. Das sollte erst die Leistung seiner Nachfolger werden. So wie sie uns vorliegt, erscheint Kants Metaphysik in der Hauptsache als eine Erneuerung der wolffischen, nur eben nach einer anderen Methode. Die dogmatische oder demonstrative Methode ist überwunden und die kritische oder transzendentale an ihre Stelle gesetzt. Die Begriffe, welche Wolff einfach als solche des Verstandes behandelt hatte, werden als Vernunftbegriffe erneuert, und gewinnen damit methodisch eine andere Stellung. Der Inhalt des metaphysischen Systems aber, soweit er die Begriffe Seele, Welt, Gott betrifft, bleibt in der Hauptsache der alte.

Man erinnert sich Kants einleitender Bemerkungen zur „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" (III 99—104). Er unterscheidet hier eine doppelte Behandlung unserer Erkenntnisbegriffe, nach den beiden richterlichen Fragen quid facti? und quid iuris? Die erste geht auf den Tatbestand, die zweite auf den Rechtsgrund. Die Antwort auf die erste soll nur überhaupt die in unsere Erkenntnis

[1]) Die weitere Bedeutung des Ideenbegriffs, die diesen engen Rahmen der wolffischen Schulmetaphysik überschreitet, findet sich dann mehrfach in den „metaphysischen" Schriften Kants. Vgl. die Idee des absoluten Raumes IV 560 oder die Idee als Leitgedanke der geschichtlichen Betrachtung VIII 23, 29, 65.

Digitized by Google

eingehenden Formen aufweisen, die Antwort auf die zweite dagegen soll ihren Anspruch auf Gültigkeit innerhalb unserer Erkenntnis begründen. Für die erste Frage bedurfte es damals eines „Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe", die zweite wurde in der „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" erledigt. Die Deduktion soll das Recht des Begriffs auf Geltung im Erkenntniszusammenhang erweisen. Hinsichtlich der Verstandesbegriffe hatte sich diese Frage für Kant dahin beantwortet, daß sie für die Erfahrung gelten, weil die Erfahrung selbst durch sie überhaupt erst zustande kommt.

Die gleiche richterliche Doppelfrage wendet sich nunmehr auch an die Vernunftbegriffe. Auch hier soll zunächst der Tatbestand, d. h. das System der vorhandenen Vernunftbegriffe festgestellt werden. Und es soll dann zweitens ihr Rechtsanspruch auf Geltung innerhalb der Erkenntnis geprüft werden. Diese Doppelheit der Fragestellung verbindet sich hier aber wie bei den Verstandesbegriffen mit dem weiteren Unterschied zwischen logischer und transzendentaler Bedeutung der Begriffe. Schon die zuvor genannten, auf Leibniz' Lehre zurückweisenden Grundsätze der Gleichartigkeit, der Verschiedenheit und der Verwandschaft wurden dieser doppelten Betrachtung unterworfen. Zunächst wurde ihr tatsächlicher Gebrauch in dem logischen Verfahren der Wissenschaft aufgewiesen und hierauf ihre transzendentale Bedeutung erklärt, durch welche sie als notwendige Begriffe der Vernunft gegenständliche Bedeutung haben und mit Recht als gültig für den Inhalt der Erkenntnis angesehen werden. In demselben doppelten Sinne werden die der wolffischen Philosophie entlehnten Begriffe behandelt. Die Tatsachenfrage wird erledigt, indem der logische Gebrauch der Begriffe in der Wissenschaft nachgewiesen wird, für die Rechtsfrage bedarf es einer Deduktion, welche die objektive Gültigkeit der Begriffe dartut.

Die logische Funktion der Ideen ist zum Teil schon zuvor, in der Besprechung ihrer Bedeutung als regulativer Prinzipien, erörtert worden. Als Regeln unserer Erkenntnis sind sie unentbehrliche Bestandteile unserer Vernunft. Ihre Stellung ist hier unbestreitbar, und der Irrtum des Dogmatismus besteht nur darin, daß er Funktionen unseres Denkens in Erkenntnis von Objekten verwandelt (III 267). So sind die Begriffe der rationalen Psychologie aus den Modi des Selbstbewußtseins entwickelt, die zwar Voraussetzung aller Erkenntnis sind, aber selbst doch nur insoweit Erkenntnis werden können, als ich mir meiner anschaulich und

Digitized by Google

also nicht als eines Dinges an sich selbst bewußt werde. Wenn ich mich als das Subjekt meiner Urteile, als Einheit und im Verhältnis zu äußeren Gegenständen auffasse, so handelt es sich dabei nur um logische Bestimmungen, die analytisch aus dem Satze Ich denke herfließen, aber nichts über ein Ich als eine Substanz ausmachen (III 267 f.). Es ist die Einheit im Denken, welche all diesen Begriffen zugrunde liegt, und in der Tat die notwendige Voraussetzung all unserer Erkenntnis ist, selbst aber nicht erkannt zu werden vermag, da es dazu der Anschauung bedürfte (III 274 f.). Aber darum hat diese Voraussetzung doch auch ihre positive Bedeutung für die Erkenntnis. Die Einheit der Seele ist zwar niemals anschaulich gegeben, sie ist eben als eine Aufgabe aller psychologischen Forschung vorgesetzt. Sie fordert in diesem Sinne, die tatsächlichen Erscheinungen des Seelenlebens auf gemeinsame Kräfte und schließlich auf eine Grundkraft zurückzuführen (III 430 f.).

Aehnlich steht es mit den Begriffen der Kosmologie. Auch von ihnen macht die Wissenschaft beständig Gebrauch, und es gilt nur seine richtigen Grenzen zu bestimmen. Sie sind Regeln, die nicht besagen, wie das Objekt selbst beschaffen, sondern wie der empirische Regressus anzustellen sei (III 349 f.). Wird dies beachtet, so wird der Streit der Vernunft mit sich selbst völlig geendet; der trügerische Schein der Antinomien verschwindet, und es zeigt sich, daß die Vernunft völlig mit sich selbst zusammenstimmt. Der dialektische Grundsatz, der die Erkenntnis nur zu verwirren schien, wird damit in einen doktrinalen verwandelt (III 353). Indem die kosmologischen Begriffe als Regeln der wissenschaftlichen Erforschung der Erscheinungswelt gefaßt werden, lassen sich die Antinomien auflösen. Die der ersten Antinomie zugrunde liegende Idee fordert, daß der Rückgang in der Reihe der Welterscheinungen ins Unbestimmbare (indefinitum) fortzusetzen sei, und besagt insofern, daß die Welt keinen Anfang in der Zeit und keine Grenze im Raum hat (III 354—357). Die in der zweiten Antinomie enthaltene Idee fordert, daß die Teilbarkeit der Welt als unendlich angenommen wird, wenn ich deshalb auch nicht berechtigt sein soll, zu sagen, daß sie aus unendlich vielen Teilen bestehe, da die ganze Teilung nicht in der Anschauung enthalten ist (III 357—360). Hier wird also einem der beiden antinomisch sich entgegenstehenden Sätze der Siegespreis zuerkannt; die Sätze der beiden folgenden Antinomien dagegen müssen jedesmal beide, nur in einem verschiedenen Sinne als wahr anerkannt werden (III 360—362). So

Digitized by Google

wird die dritte Antinomie dahin entschieden, daß innerhalb der Natur die Kausalität unbedingte Geltung behauptet, daß aber, weil die Natur bloße Erscheinung ist, daneben die Kausalität aus Freiheit anerkannt werden muß und beide einander nicht widerstreiten (III 362—377). Aehnlich wird die vierte Antinomie dahin entschieden, daß wir eine notwendige Existenz innerhalb der Natur allerdings nicht annehmen dürfen, daß sie dieser als bloßer Erscheinung aber auch nicht widerstreite und daher auch nicht als unmöglich erklärt werden darf (III 378—381). Hier überall handelt es sich also um logisch richtige, ja für den Verstandesgebrauch notwendige Begriffe, denen entsprechende Gegenstände anzunehmen wir aber zunächst nicht die mindeste Rechtfertigung haben (III 381 f.).

Auch das „Ideal der reinen Vernunft", der Gegenstand der Theologie, hat seinen logisch richtigen Sinn. Darauf weist schon jener natürliche Gottesbeweis hin, auf den die Vernunft in ihrem natürlichen Gange geführt wird und den sie trotz aller spekulativen Unzulänglichkeit nicht aufgeben mag (III 392—396). Und in der Tat wird die Vernunft notwendig auf den Begriff eines höchsten Wesens geführt, weil sie in ihrem Bedürfnis der Einheit nicht ruht, bis sie in dem Rückgang ihrer Erklärungsgründe zu einem obersten notwendigen Grunde gelangt ist. Es entspricht dem Bedürfnis der Vernunft, alle synthetische Einheit zu vollenden, und diese ist insofern eine Idee, die in der Vernunft ihren Sitz hat (III 409 f.). Meine Vernunft wird gedrängt von der Voraussetzung, daß etwas existiert, zu der Annahme einer notwendigen Existenz zurückzugehen, die nur einem Wesen von höchster Realität zukommen kann. Dies sind keine Grundsätze einer objektiven Erkenntnis, wohl aber „subjective Principien der Vernunft, nämlich einerseits zu allem, was als existierend gegeben ist, etwas zu suchen, das nothwendig ist, d. i. niemals anderswo als bei einer a priori vollendeten Erklärung aufzuhören, andererseits aber auch diese Vollendung niemals zu hoffen, d. i. nichts Empirisches als unbedingt anzunehmen, und sich dadurch fernerer Ableitung zu überheben" (III 411). Gilt dies zunächst von dem kosmologischen Beweis, so äußert sich Kant ähnlich hinsichtlich des physikotheologischen. „Er ist der älteste, klärste und der allgemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Naturerkennt-

Digitized by Google

nisse durch den Leitfaden einer besonderen Einheit, deren Prinzip außer der Natur ist" (III 415). Und er bemerkt am Schluß der Kritik der spekulativen Theologie: „Das höchste Wesen bleibt also für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntniß schließt und krönt, dessen objective Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann" (III 426).

Auf diesem Wege wird festgestellt, daß die Vernunft sich jener Begriffe mit Notwendigkeit bedienen muß, da sie ihr durch ihre eigene Natur aufgegeben sind, und die oberste Einheit, welche unsere Erkenntnis durch die Ideen empfängt, eben das ist, was die Vernunft selber erstrebt. Damit ist aber nur noch der Tatbestand und nicht die Rechtsfrage geklärt. Es muß vielmehr weiterhin gefragt werden, mit welchem Rechte die Vernunft von den Ideen Gebrauch macht. Die bloße Berufung auf die natürliche Anlage kann hier wie so oft nichts über das Recht des Gebrauchs ausmachen. Das heißt: die logische Erörterung muß durch eine transzendentale ergänzt werden. Hier handelt es sich nicht mehr um die logische Funktion der Ideen, sondern um ihre transzendentale Deduktion. Sie bezeichnet Kant selber als „die Vollendung des kritischen Geschäftes der reinen Vernunft" (III 442). Hier soll also der Nachweis versucht werden, ob und in welchem Sinne den Vernunftbegriffen eine objektive Bedeutung zukommt, so daß sie nicht bloß Handgriffe der logischen Methode, sondern wahre Erkenntnisbegriffe darstellen. Nur durch solche Deduktion kann auch das Recht des logischen Gebrauchs erwiesen werden, während die bloße Berufung auf Naturanlage uns noch keineswegs vor Täuschungen bewahren würde. Sie würde nur bis zu der Behauptung „bloß leerer Gedankendinge" zulangen, während erst die Deduktion die objektive, wenn vielleicht auch nur unbestimmte Gültigkeit erweist (III 442, vgl. 382: „bloßes Gedankending").

Diese Deduktion muß selbstverständlich von ganz anderer Art sein als die der Kategorien in der Analytik. Die letztere lief auf den Gedanken hinaus, daß die Verstandesbegriffe deshalb gegenständliche Gültigkeit besäßen, weil sie den Gegenstand selbst bestimmten. Und sie konnten diese Bestimmung leisten, weil und so weit sie auf gegebene Anschauung angewandt wurden. In dem Begriff der Ideen dagegen ist es enthalten, daß er sich nur auf den Verstand und nicht auf die Anschauung richtet. Ihm mangelt also

Digitized by Google

ein solches gegebenes Substrat, an dem er sich betätigen und das er bestimmen könnte. Es versteht sich also von vornherein, daß diese Deduktion nicht die bestimmte, auf Gegenstände gerichtete Gültigkeit der Vernunftbegriffe erweisen kann. Eine solche Gültigkeit der Vernunftbegriffe ist durch ihr Wesen ausgeschlossen. Weil sie dies übersah, und die Geltung des Vernunftbegriffs in demselben Sinne auffaßte, wie die des Verstandesbegriffs, verfiel die dogmatische Metaphysik in ihre Irrtümer. Eine „Erkenntnis" in dem strengen Sinne der Kr. r. V. kann von den Gegenständen des Vernunftbegriffs nicht möglich sein, weil diese ja nur durch Anwendung des Begriffs auf die Anschauung zustande kommt, und hier die Anschauung fehlt. Auch verfehlt die Frage ihr Ziel, ob Kant die Realität dieser Gegenstände oder ihr Dasein angenommen, ob er sie für Substanzen gehalten habe. Denn dies sind ja alles Kategorien, die nur auf Anschauung angewandt einen Sinn ergeben, während es gerade zum Wesen des Vernunftbegriffs und seines Gegenstandes gehört, daß er kategorial nicht bestimmt werden kann.

Trotzdem läßt Kant keinen Zweifel darüber, daß auch der Vernunftbegriff einen gültigen Sinn nur besitzt, wenn er sich auf Gegenstände richtet. Sonst wäre er in der Tat nur ein subjektives Hilfsmittel des logischen Denkens und leistete nichts für eine objektive Erkenntnis. Nur die Art dieses Gerichtetseins, das sich von dem der Verstandesbegriffe durchaus unterscheiden muß, gilt es festzustellen.

Um die Art dieser Beziehung der Idee auf den von ihr ausgedrückten Inhalt zu bezeichnen, bedient sich Kant dreier Begriffe: des Als ob, der Analogie und der relativen Annahme. Gemeinsam ist diesen drei Begriffen, daß sie eine Beziehung der Idee auf einen Gegenstand bezeichnen, welche nicht geradezu und unmittelbar ist, sondern nur im Verhältnis zu andern Gegenständen stattfindet (III 442 f.). Die unmittelbare Beziehung würde das Gegebensein des Gegenstandes und also Anschauung voraussetzen, welche nicht vorhanden ist. So kann also nur eine mittelbare Beziehung stattfinden, im Verhältnis zu den Gegenständen der Sinne. Wir sind aber berechtigt, ja genötigt, eine solche Beziehung herzustellen, weil sonst unsere Erkenntnis auch der sinnlichen Gegenstände nicht den einheitlichen Abschluß erreichen würde, den sie verlangt, wenn dabei auch der Gegenstand dieser Beziehung selbst unbegreiflich bleibt. „Nun kann ich gleichwohl ein solches unbegreifliches Wesen, den Gegenstand einer bloßen Idee, relativ auf die Sinnen-

Digitized by Google

welt, obgleich nicht an sich selbst, annehmen. Denn wenn dem größtmöglichen empirischen Gebrauche meiner Vernunft eine Idee .. zum Grunde liegt, die an sich selbst niemals adäquat in der Erfahrung kann dargestellt werden, ob sie gleich, um die empirische Einheit dem höchstmöglichen Grade zu nähern, unumgänglich nothwendig ist: so werde ich nicht allein befugt, sondern auch genöthigt sein, diese Idee zu realisieren, d. i. ihr einen wirklichen Gegenstand zu setzen, aber nur als ein Etwas überhaupt, das ich an sich selbst gar nicht kenne, und dem ich nur als einem Grunde jener systematischen Einheit in Beziehung auf diese letztere solche Eigenschaften gebe, als den Verstandesbegriffen im empirischen Gebrauche analogisch sind" (III 447).

Die oben angegebenen Ausdrücke sind damit leicht erklärt und sollten eigentlich nicht mißverstanden werden können. Am meisten hat der Begriff des Als ob zu solchen Irrtümern Anlaß gegeben. Er soll wohl dazu dienen, Kant zum reinen Relativisten zu stempeln, nach dessen Ansicht alle unsere Erkenntnis letzthin auf bloßen Fiktionen beruhe. Gewiß redet Kant, um die bloß regelnde Funktion der Ideen zu bezeichnen, gelegentlich von „heuristischen Fiktionen" (III 503), aber damit will er nur aufs schärfste den Gebrauch der Vernunft innerhalb der theoretischen Erkenntnis abgrenzen, dagegen keineswegs ihre gesamte Bedeutung bezeichnen. Für den Verstand dienen die Ideen in der Tat als bloße Richtungspunkte, um seine Forschung auf sie hin einzurichten und sich durch sie zur Entdeckung weiterer Tatsachen anleiten zu lassen. So wirkt die Idee als heuristisches Prinzip und ist, weil ihr niemals ein Gegenstand entspricht, keine Erkenntnis, sondern eine Annahme. Für den theoretischen Verstandesgebrauch ist die Idee eine Annahme — mehr soll auch Fiktion nicht besagen —; daß diese Annahme nicht willkürlich ist, sondern in der Vernunft gegründet, haben wir zur Genüge gesehen. Nicht eine willkürliche Annahme, sondern eine notwendige Voraussetzung soll das Als ob bezeichnen. Die Gegenstände der Ideen müssen vorausgesetzt werden; aber nicht in dem Sinne vorausgesetzt, wie etwa bisher noch unbekannte Glieder der Erfahrung, auf die wir im Fortgange der Erkenntnis hoffen dürfen, wohl noch einmal zu treffen, sondern als ein Gegenstand, der niemals in die Erfahrung treten kann und auf den daher auch unsere, nur innerhalb der Erfahrung gültigen Begriffe nicht anzuwenden sind. Insofern ist er kein „Gegenstand schlechthin", sondern nur ein „Gegenstand in der Idee" (III 442 f.), der nur eine

Digitized by Google

unbestimmte und keine bestimmte Gültigkeit hat. Solche bestimmte Gültigkeit würde durch die Kategorien zustande kommen, die hier ohne weiteres nicht anwendbar sind. Wollen wir aber nun diese unbestimmte Gültigkeit uns auch nur zum Verständnis bringen oder auch nur irgend etwas von ihr aussagen, so müssen wir sie doch in gewisser Hinsicht bestimmen und also auch die Kategorien auf sie anwenden. Dabei müssen wir uns nur vor Augen halten, daß es sich dabei nicht um eine geradezu gültige Anwendung handelt, sondern nur um eine vergleichsweise. Und dieses Verhältnis bringt eben das „Als ob" zum Ausdruck. Es bezieht sich nicht auf den Gegenstand in der Idee selbst, sondern nur auf die kategoriale Bestimmung, die wir von ihm machen müssen, wollen wir nur überhaupt irgend etwas von ihm aussagen. Die Ideen selbst sind notwendig, und hieran ändert das „Als ob" gar nichts. Aber daß die Seele einfache Substanz ist, daß die Welt nur durch sich selbst verursacht oder von einer außer ihr befindlichen Ursache abhängt, oder daß der Inbegriff aller Wirklichkeit in einer obersten Einheit sich verbindet, das sind Behauptungen, die ich nicht geradezu aufstellen darf, da ich mir bewußt bleiben muß, daß die dabei verwendeten Begriffe nur auf Anschauung und nicht auf Ideen anwendbar sind. Dieses methodische Bewußtsein kommt in dem Als ob zum Ausdruck. Wir sollen die Erscheinungen der Seele so verknüpfen, als ob dieselbe eine einfache Substanz wäre; wir sollen die Naturerscheinungen so verfolgen, als ob sie unendlich und ohne ein oberstes Glied wären, dabei aber die intelligibeln ersten Gründe außerhalb der Erscheinungen auch nicht leugnen; und endlich müssen wir alle mögliche Erfahrung überhaupt so betrachten, als ob diese eine durchaus abhängige und in der Sinnenwelt bedingte Einheit ausmache, zugleich aber als ob sie von einem obersten außerhalb der Sinnenwelt befindlichen Grunde abhänge (III 444). Man sieht wohl, das Als ob bezieht sich nicht auf Seele, Welt oder Gott und soll keineswegs diese irgendwie unsicher machen. Es bezieht sich vielmehr auf die Verwendung der Kategorien, Substanz, Kausalität, Einheit, Notwendigkeit usw., bei deren Anwendung wir uns bewußt bleiben sollen, daß sie nicht geradezu, sondern nur vergleichsweise gelten.

Denselben Sinn haben die übrigen Ausdrücke. Die Ideen sind Analoga wirklicher Gegenstände, weil die kategorialen Bestimmungen, mit denen wir allein ihre gegenständliche Bedeutung ausdrücken können, nur vergleichsweise von ihnen ausgesagt werden können. „Mithin sollen sie nur als Analoga von wirklichen Dingen,

Digitized by Google

aber nicht als solche an sich selbst zum Grunde gelegt werden. Wir heben von dem Gegenstande der Idee die Bedingungen auf, welche unseren Verstandesbegriff einschränken, die aber es auch allein möglich machen, daß wir von irgendeinem Dinge einen bestimmten Begriff haben können. Und nun denken wir uns ein Etwas, wovon wir, was es an sich selbst sei, gar keinen Begriff haben, aber wovon wir uns doch ein Verhältniß zu dem Inbegriffe der Erscheinungen denken, das demjenigen analogisch ist, welches die Erscheinungen untereinander haben" (III 445, vgl. IV 357—360). Und dieselbe Bedeutung hat der Gedanke der relativen Annahme, die Kant der Annahme schlechthin entgegensetzt. So nehmen wir die Wesen, welche einer Idee korrespondieren, bloß relativ auf die Erkenntnis der Erfahrung an, um desto bestimmter die Allgemeinheit des Prinzips zu denken. An sich selbst kann ich das Dasein eines solchen Dinges nicht annehmen, weil die Gültigkeit aller Begriffe, mit denen ich einen Gegenstand bestimmt denke, durch die Idee selbst ausgeschlossen ist. Die Begriffe der Realität, Substanz, Kausalität usw. haben außerhalb der Erfahrung ja keine Bedeutung. „Nun kann ich gleichwohl ein solches unbegreifliches Wesen, den Gegenstand einer bloßen Idee, relativ auf die Sinnenwelt, obgleich nicht an sich selbst, annehmen. ... Ich werde mir also nach der Analogie der Realitäten in der Welt, der Substanzen, der Causalität und der Nothwendigkeit, ein Wesen denken, das alles dieses in der höchsten Vollkommenheit besitzt. ... Ich denke mir also dieses höchste Wesen durch lauter Begriffe, die eigentlich nur in der Sinnenwelt ihre Anwendung haben; da ich aber auch jene transzendentale Voraussetzung zu keinem andern als relativen Gebrauch habe, nämlich, daß sie das Substratum der größtmöglichen Erfahrungseinheit abgeben solle, so darf ich ein Wesen, das ich von der Welt unterscheide, ganz wohl durch Eigenschaften denken, die lediglich zur Sinnenwelt gehören" (III 446—447). „Werfen wir unseren Blick nun auf den transcendentalen Gegenstand unserer Idee, so sehen wir, daß wir seine Wirklichkeit nach den Begriffen von Realität, Substanz, Causalität usw. an sich selbst nicht voraussetzen können, weil diese Begriffe auf etwas, das von der Sinnenwelt ganz unterschieden ist, nicht die mindeste Anwendung haben. Also ist die Supposition der Vernunft von einem höchsten Wesen als obersten Ursache bloß relativ, zu Behuf der systematischen Einheit der Sinnenwelt gedacht und ein bloßes Etwas in der Idee, wovon wir, was es an sich sei, keinen Begriff haben" (III 448).

Digitized by Google

Also auch diese einschränkenden Bezeichnungen der analogischen oder relativen Annahme beziehen sich nicht auf den Gegenstand der Idee selbst, sondern nur auf die kategorialen Bestimmungen, die wir auf ihn anwenden.

Die logische Erörterung der Vernunftbegriffe hatte deren Denknotwendigkeit dargetan; die transzendentale erweist ihre objektive Bedeutung. Wenn die Gegenstände dieser Ideen auch alle Erfahrung überschreiten, so müssen sie doch zur Vollendung der Erfahrungserkenntnis selbst angenommen werden. Ihre Annahme ist also nicht bloß eine subjektive Forderung der Vernunft, sondern auch objektive in der gegenständlichen Erkenntnis selbst gegründet. Es ist dasselbe „Etwas", das als korrespondierend den Erscheinungen angenommen werden mußte. Aber indem dieses den Phänomenen zugrunde liegende X hier seine bestimmte Stelle innerhalb der Erkenntnis erhalten hat, brauchen wir uns nicht mehr mit dem bloßen Daß zu begnügen, sondern es kann auch etwas über das Wie desselben ausgemacht werden. Eine Erkenntnis im eigentlichen Sinne ist davon allerdings nicht möglich. Aber die gleiche Beziehung auf die Erscheinungswelt, welche uns zu seiner Annahme leitet, gibt uns auch ein Hilfsmitttel an die Hand, wenigstens mittelbare Bestimmungen von ihm auszusagen. Wenn wir den Gegenstand der Idee von dem Boden der theoretischen Vernunft aus auch nicht als real denken dürfen, in dem Sinne, wie uns Realität in der Erscheinung allein bekannt ist, so dürfen wir ihn uns doch nach Analogie der Realität denken und nach Analogie die Bestimmungen der erscheinenden Realität auf ihn anwenden.

„Nunmehr können wir das Resultat der ganzen transcendentalen Dialektik deutlich vor Augen stellen und die Endabsicht der Ideen der reinen Vernunft, die nur durch Mißverstand und Unbehutsamkeit dialektisch werden, genau bestimmen" (III 448). Die Vernunft ist nur mit sich selbst beschäftigt und kann auch kein anderes Geschäft haben, weil ihr keine Gegenstände zur Einheit der Erfahrung gegeben sind, sondern die Verstandesbegriffe zur Einheit des Vernunftbegriffs. Die Vernunfteinheit ist die Einheit des Systems, zunächst subjektiv als Maxime, um sie über alle mögliche empirische Erkenntnis auszudehnen, dann aber auch objektiv, um unsere Erkenntnis, wenn auch nicht an der Hand bestimmter Gegenstände, ins Unendliche zu befördern und zu befestigen (III 448 f.). Die Vernunft kann sich diese Idee nicht anders denken, als indem sie ihrer Idee einen Gegenstand unterlegt; und sie ist dazu auch

Digitized by Google

berechtigt, wenn sie sich nur darüber im Klaren bleibt, daß alle kategorialen Bestimmungen, wie Wirklichkeit, Notwendigkeit, Substanz, Kausalität bloß vergleichsweise davon ausgesagt werden dürfen. „Man verkennt sogleich die Bedeutung dieser Idee, wenn man sie für die Behauptung oder auch nur die Voraussetzung einer wirklichen Sache hält, welcher man den Grund der systematischen Weltverfassung zuzuschreiben gedächte; vielmehr läßt man es gänzlich unausgemacht, was der unseren Begriffen sich entziehende Grund derselben an sich für Beschaffenheit habe" (III 449). Um einen solchen Satz recht zu verstehen, muß man einmal im Auge behalten, daß er sich nur auf den theoretischen Vernunftgebrauch bezieht; und dann muß man die Worte scharf nehmen: nicht als „wirkliche" Sache soll man die Idee voraussetzen und ihre „Beschaffenheit" unausgemacht lassen. All diese Ausdrücke beziehen sich auf die kategoriale Bestimmtheit.

Das Ergebnis für die einzelnen Teilgebiete der Metaphysik ist nun bald bezeichnet. Der Grundfehler des Dogmatismus lag darin, daß er Begriffe für Dinge an sich nahm und daher glaubte, an der Hand der Kategorien aus ihnen Folgerungen herleiten zu können. Er beging deshalb einen Fehlschluß, der am deutlichsten in den Paralogismen der Psychologie aufgewiesen wurde, indem sich ihm der Begriff in ein Ding, das Subjekt in eine Substanz verwandelte, und sich so eine Vierzahl der Begriffe im Schlusse ergab. Das Denken glitt zum Sein ab, obwohl ihm ein Sein gar nicht gegeben war. Der Grund dieses Fehlers lag in der Verwechslung des Verstandes- und Vernunftbegriffs. Der Verstand richtet sich in der Tat auf ein ihm gegenüberstehendes Sein, das ihm deshalb aber von der Anschauung geboten werden muß. Der Dogmatismus ist der vergebliche Versuch, ein solches Sein aus dem Verstande selbst herauszuschlagen. Der Vernunftbegriff dagegen unterscheidet sich eben dadurch von dem Verstandesbegriff, daß bei ihm eine solche Trennung von Denken und Sein nicht vorhanden ist, sondern daß er den von ihm gemeinten Gehalt unmittelbar selber umschließt. Für die Vernunft ist noch immer Denken und Sein dasselbe. Es kommt nur darauf an, dies Sein der Vernunft richtig zu verstehen, und ihm nicht fälschlich die von dem Sein der Anschauung geborgten Eigenschaften zu leihen. Oder besser noch: sie ihm *nur* zu leihen, und sich bewußt zu bleiben, daß sie seinem eigenen Wesen nicht angemessen sind, sondern allein von ihm gebraucht werden, um es überhaupt bezeichnen zu können.

Digitized by Google

So können wir denn als Voraussetzung aller Forschungen in der Psychologie wohl den Vernunftbegriff einer einfachen selbständigen Intelligenz bilden, wenn wir darauf nur keine sinnlichen Bestimmungen anwenden und ihn nur als Regel für die Erklärung der empirischen Tatsachen des Seelenlebens verwenden, dagegen keine Folgerungen daraus ziehen, welche alle Erfahrung überschreiten (III 449—451). In der Kosmologie sind wir berechtigt, die Welt sowohl ihrer Ausdehnung in Raum und Zeit wie ihrer Teilbarkeit nach als unendlich in der Erscheinung anzusehen, nur nicht in dem Sinne, als ob diese Unendlichkeit uns jemals gegeben werden könnte und also einen Teil der Wirklichkeit ausmachte, sondern damit wir in unserer Forschung immer weiter vorschreiten und kein Glied in der Reihe als letztes ansehen. Weil dabei aber die Welt als Erscheinung vorausgesetzt wird, so müssen wir dabei doch zugestehen, daß auch ein Anfang schlechthin möglich ist, nämlich wenn die Vernunft selbst in der Freiheit als bestimmende Ursache betrachtet wird und also die Bedingungen nicht mehr in die Reihe selbst, sondern außerhalb derselben in eine intelligible Ursache verlegt werden (III 451, vgl. 366—377). Und endlich dürfen wir in der Theologie den Vernunftbegriff von Gott annehmen; aber wir gelangen nicht schlechthin zu ihm auf Grund reiner Begriffe, sondern nur in Beziehung auf die Welt. Bei deren Betrachtung müssen wir aber notwendig einen höchsten Einheitsgrund voraussetzen, der außerhalb der ins Unendliche zurückgehenden Reihe der Bedingungen, wie sie uns die Erscheinungswelt bietet, liegt. Die höchste Einheit, nach welcher unsere Vernunft verlangt, entsteht, indem wir alles unter Zwecken betrachten, die wir uns nur als aus der Absicht einer höchsten Vernunft entsprungen denken können (III 451—453).

Damit hat Kants Weltanschauung von der Seite der theoretischen Vernunft aus ihre Begründung erfahren. Die Welt der Erfahrung ist in ihrem denknotwendigen Zusammenhang, wie ihn die exakte Naturwissenschaft aufwies, begriffen, aber nur als Erscheinung. Weil sie Erscheinung, d. h. durch die Gesetze des Denkens selber bedingt ist, kann sie von dem Denken allgemeingültig begriffen werden. Eben deshalb aber, weil sie Erscheinung ist, setzt sie einen von ihr selbst verschiedenen Grund voraus, der selbst nicht Erscheinung ist und deshalb auch nicht in unsere Erkenntnis eingehen kann. Diesen Grund hatte schon die Inauguralschrift als die intelligible Welt bezeichnet, die abschließende Erörterung

Digitized by Google

der Analytik nennt ihn Noumenon, weil er nur gedacht und nicht erkannt zu werden vermag. Das Noumenon war aber dort nur als Grenzbegriff, als das X, das der Erscheinung als ihr Grund entspricht, erfaßt. Die transzendentale Dialektik gibt ihm einen bestimmten Inhalt. Sie weist in den Ideen die Richtungen auf, nach denen sich unsere Erkenntnis der Erfahrungswelt selbst hinzubewegen hat und deren Zielpunkte jenseits der Erfahrung liegen. Diese Zielpunkte treten damit zwar nicht in die Erkenntnis selber ein, sie geben aber doch jenem X einen bestimmten Inhalt, der sich in den Ideen Seele, Freiheit, Gott ausspricht. Sie werden als denknotwendig aufgewiesen, und wenn auch keine bestimmteren Aussagen von ihnen gemacht werden dürfen, so können wir sie doch wenigstens nach Analogie der kategorialen Bestimmungen uns denken. Sie fließen zusammen in dem Begriff der intelligibeln Welt, die von der Erscheinungswelt als ihr Grund vorausgesetzt wird, welcher der Mensch zufolge der seiner Seele innewohnenden Freiheit angehört und welche in Gott ihre oberste Einheit besitzt.

In dem Gottesgedanken klingen bezeichnenderweise die Erörterungen der Dialektik aus. Gott als die oberste Einheit alles Seienden überhaupt, Gott als der Grund sowohl der erscheinenden wie der intelligibeln Welt ist das schließliche Ziel der kantischen Beweisführungen. Es gilt, den Gottesbegriff so zu fassen, daß er gegen die Einwendungen gesichert ist, denen der dogmatische notwendig erliegen mußte. Dies glaubt Kant nunmehr geleistet zu haben. Seine positive Absicht, die Ueberzeugung von der intelligibeln Welt sicher zu begründen, tritt hier am Schlusse noch einmal auf das deutlichste hervor. Es sind drei Schritte, in denen die Erörterung sich vollzieht, drei Fragen, die Kant nunmehr beantwortet hat. Auf die erste Frage, ob es einen von der Welt unterschiedenen Grund derselben gebe, lautet die Antwort nunmehr zuversichtlich: Ohne Zweifel. Die zweite Frage, ob dieses Wesen Substanz sei, von höchster Realität oder notwendig, wird als sinnlos abgewiesen, da diese Kategorien nur von empirischem Gebrauche sind. Die dritte Frage dagegen, ob ich mir ein solches Wesen wenigstens nach Analogie der Gegenstände der Erfahrung denken dürfe, wird wiederum bejaht (III 457 f.). „Auf solche Weise aber können wir doch (wird man fortfahren zu fragen) einen einigen, weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen? Ohne allen Zweifel; und nicht allein dies, sondern wir müssen einen solchen voraussetzen“ (III 458). Nur dürfen wir nie aus den Augen

Digitized by Google

lassen, daß wir uns einen Begriff von ihm bloß nach Analogie machen können. Beachten wir aber dies, so sind wir auch berechtigt, „die Weltursache in der Idee nicht allein nach einem subtileren Anthropomorphismus (ohne welchen sich gar nichts von ihm denken lassen würde), nämlich als ein Wesen, das Verstand, Wohlgefallen und Mißfallen, ingleichen eine demselben gemäße Begierde und Willen hat usw., zu denken, sondern demselben unendliche Vollkommenheiten beizulegen, die also diejenige weit übersteigt, dazu wir durch empirische Kenntniß der Weltordnung berechtigt sein können" (III 459). Die Prolegomena bezeichnen dies als einen „symbolischen Anthropomorphismus", „der in der That nur die Sprache und nicht das Object selbst angeht" (IV 357).

6. Der moralische Glaube.

Um Absicht und Ziel von Kants kritischem Hauptwerk zu begreifen, darf man die „transzendentale Methodenlehre" nicht in der stiefmütterlichen Weise behandeln, wie es häufig geschieht. Sie ist nicht nur der zweite große Hauptteil, der gleichberechtigt neben der „Elementarlehre" steht, sondern sie stellt sich Aufgaben, welche das Ganze der kantischen Lehre ohne Zweifel leichter übersehen und die von dieser erstrebten Ziele klarer hervortreten lassen als jene. Denn während die Elementarlehre nur die Materialien für den zu errichtenden Neubau der Philosophie heranbringt, soll die Methodenlehre den Plan derselben und damit also die „formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft" geben (III 465). Kant betont innerhalb der Elementarlehre beständig, daß diese Betrachtungen nur einen sehr bestimmt abgegrenzten Teil des Ganzen der Philosophie behandelten. Welche Stelle er ihnen in diesem Ganzen anweist und welche Absicht er also eigentlich mit ihnen verfolgt, werden wir erwarten dürfen, in der Methodenlehre ausgesprochen zu finden.

Es sind vor allem die beiden ersten Hauptstücke der Methodenlehre, die Disziplin und der Kanon der reinen Vernunft, welche hier für uns in Betracht kommen. Von ihnen wirft die Disziplin einen Blick auf das vollendete Werk zurück, um dessen Grenze und Ziel zu bestimmen, der Kanon blickt nach vorwärts, um zuzusehen, welche Möglichkeiten einer Begründung der Metaphysik nun noch bleiben. Wie der ganze Gedankenstrom des gewaltigen Werkes schließlich in diese Richtung einmündet und nur dazu

Digitized by Google

dienen soll, das festgefahrene Schiff der Metaphysik wieder flott zu machen und ihm ungehinderte Ausfahrt aus dem Hafen der Erfahrung zu sichern, wird hier besonders deutlich.

Die Disziplin faßt die Ergebnisse des gesamten vorangehenden Werkes einheitlich unter der Frage zusammen, was denn nun für die Metaphysik geleistet sei. Das Ergebnis wird nach einer doppelten Richtung festgelegt. Einmal hat sich gezeigt, daß die Begriffe, welche eine Erkenntnis des Uebersinnlichen zu versprechen schienen, ihre Bedeutung nur innerhalb der Erfahrung besaßen, indem sie als Regeln für deren Erkenntnis dienten. Sie lassen keinen dogmatischen Gebrauch zu, weil sie ihre Sätze nicht wie die Mathematik in der Anschauung festlegen, und also nichts aus ihnen (im Abstieg) gefolgert werden darf (III 468—483). Aber auch dieses negative Ergebnis hat seinen hohen positiven Wert, nämlich im polemischen Gebrauche, durch den die Sätze der reinen Vernunft gegen alle dogmatische Verneinungen verteidigt werden. So wenig das Dasein einer intelligibeln Welt, also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit bewiesen werden kann, so wenig kann es widerlegt werden (III 484—495). Als eines ihrer Hauptverdienste rechnet Kant der kritischen Philosophie an, daß sie den Materialismus und den mit ihm verbundenen Atheismus und Fatalismus widerlege, die ebenso Dogmatismus sind und deshalb den gleichen Einwänden unterliegen, wie der Dogmatismus der Schulphilosophie (III 274 f., 425 f., IV 239 f.). Eine Hauptschwäche der dogmatischen Schulphilosophie liegt darin, daß sie mit ihren unzureichenden Beweisen den ebenso dogmatischen Materialismus nicht zu widerlegen vermag (IV 224—227). Aber auch der Skeptizismus kann nicht befriedigen; er ist nur dazu gut, um den Dogmatismus zu zerstören, vermag aber die Vernunft nicht in Uebereinstimmung mit sich selbst zu bringen, da er ihr nur Schranken setzt, aber nicht ihre Grenzen bestimmt (III 495—502). Mit bloßen Hypothesen schließlich ist in dem Gebiete der Metaphysik überhaupt nichts auszumachen; auch sie dürfen nur polemisch verwandt werden, um den Hypothesen der Gegner gleichberechtigte entgegenzustellen und damit ihre Unzulänglichkeit darzutun (III 502—509).

Soweit bietet die Methodenlehre nur einen Rückblick auf das Ergebnis der Elementarlehre. Aber der Zusammenhang, in welchem diese Erörterungen nun innerhalb des Planes für das ganze Gebäude stehen, zeigt deutlich, daß sie nur Vorbereitung sind für die eigentliche Absicht. Die Negation hat ihren Sinn nicht an sich selbst, sondern in der Position, welche sie vorbereitet, ja welche in ihr

Digitized by Google

schon mitenthalten ist. Mit dem Ausblick auf die positiven Leistungen der Metaphysik, welche durch die Kritik vorbereitet sind, schließt das große Werk. Der Kanon der reinen Vernunft soll den Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauchs der reinen Vernunft bieten (III 517). Ihm folgt in der Architektonik und der Geschichte der reinen Vernunft nur noch ein kurzer Ueberblick über die Einteilung der Philosophie und ihre bisherige Entwicklung, Abschnitte, die wir hier beiseite lassen können.

Nach der Darstellung der „Disziplin" wäre das Ergebnis der kritischen Betrachtung der reinen Vernunft wohl nur negativ. Die Ansätze zu einer positiven Bestimmung des Uebersinnlichen in der Dialektik sollen damit natürlich nicht geleugnet werden. Aber sie werden dort nur behandelt im Hinblick auf die Erfahrungserkenntnis, nicht um ihrer selbst willen. Das eigentliche Ziel aller Metaphysik liegt nun aber — darüber besteht bei Kant ja gar kein Zweifel — im Gebiete des Uebersinnlichen. Es erhebt sich also die Frage, ob es denn gar keinen unmittelbaren Weg für die Vernunft dorthin gibt, nachdem die Kritik nur einen mittelbaren, aus der Analogie mit der Erfahrungserkenntnis gewonnenen übrig gelassen hat. Es muß doch irgendwo „einen Quell von positiven Erkenntnissen geben, welche ins Gebiet der reinen Vernunft gehören ... denn welcher Ursache sollte sonst wohl die nicht zu dämpfende Begierde, durchaus über die Grenze der Erfahrung hinaus irgendwo festen Fuß zu fassen, zuzuschreiben sein?" (III 517). Es muß gelingen, den Begriffen, welche im theoretischen Gebiet immerhin als notwendige Voraussetzungen des Vernunftgebrauchs erwiesen wurden, von denen eine positive Bestimmung dort aber nur nach Analogie der Erfahrungsbegriffe möglich war, die objektive Realität zu sichern. „Die nicht zu dämpfende Begierde" der Vernunft, die nur Fragen aufwirft, welche sich an die Vernunft selber richten, muß zu einer Befriedigung gelangen können.

Wir wissen, auf welchem Wege Kant dies Ziel nunmehr erreicht. Es ist seine Tat, den alten, gleichfalls der antiken Philosophie entlehnten Unterschied der theoretischen, oder wie er hier meist sagt, spekulativen und der praktischen Philosophie wieder eingeführt zu haben [1]). Wir erinnern uns des großen Einflusses, den die römische Moralphilosophie von frühe an auf ihn ausgeübt hatte

[1]) Vorausgegangen war allerdings auch hierin Crusius, der den Satz vom Grunde in erster Linie einteilte in die ratio existentiae physicae und die ratio existentiae moralis. Vgl. oben S. 72.

Digitized by Google

(S. 97). Weisheitslehre sollte ihm die Philosophie immer sein, das war ihre oberste Bestimmung. Die enge Verbindung, in welche besonders durch Crusius die metaphysischen mit den theologischen Fragen gebracht waren, kam hinzu, um Kant den Uebergang auf das praktische Gebiet zu erleichtern, sind ihm doch die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes die drei Gegenstände, auf welche sich die Endabsicht der Spekulation eigentlich richtet (III 518). So gelangt Kant zu einer Entscheidung, die seine Stellung innerhalb der Entwicklung der metaphysischen Spekulation zum Teil bestimmt: die Abbürdung der metaphysischen Problemlast von dem theoretischen auf das praktische Gebiet. Die Vernunft „ahndet Gegenstände, die ein großes Interesse für sie bei sich führen. Sie tritt den Weg der bloßen Speculation an, um sich ihnen zu nähern; aber diese fliehen vor ihr. Vermuthlich wird auf dem einzigen Wege, der ihr noch übrig ist, nämlich dem des praktischen Gebrauchs, besseres Glück für sie zu hoffen sein" (III 517). „Folglich wenn es überall einen richtigen Gebrauch der reinen Vernunft giebt, in welchem Fall es auch einen Kanon derselben geben muß, so wird dieser nicht den speculativen, sondern den praktischen Vernunftgebrauch betreffen, den wir also jetzt untersuchen wollen" (III 518).

Die folgenden Ausführungen haben einen besonderen Reiz. Einmal sind sie, wie überhaupt die ganze Methodenlehre, in Kants lebhaftestem Stile geschrieben, voll glänzender Bilder und geistreicher Deduktionen. Vor allem aber bieten sie im Keime die später so viel ausführlicher gebotenen Gedankengänge der beiden folgenden kritischen Werke. Noch glaubt Kant den Abschluß einer Neubegründung der Metaphysik in einem kurzen Schlußabschnitt seiner grundlegenden Kritik bieten zu können. Daß die Kritik der reinen Vernunft zunächst als einziges kritisches Werk geplant war, steht fest; schon der Titel beweist es. Aber bald werden ihm diese knappen Andeutungen nicht mehr genügen; er fordert von sich selbst eine ausführlichere Darstellung und noch eingehendere Begründung. Das führt ihn dann zunächst zur Kr. pr. V. und von ihr zur Kr. U. Es ist das Bestreben, zu einer immer sichereren Begründung der metaphysischen Einsichten zu gelangen, welches diese Werke hervorruft. Den ersten Entwurf zu ihrem Gedankeninhalt bietet der „Kanon".

Es ist das Dasein der intelligibeln Welt, die Kernfrage der Metaphysik, welche hier zur Erörterung steht. In ihr finden die drei Begriffe, Freiheit, Unsterblichkeit, Gott, ihre Vereinigung. Die

Digitized by Google

theoretische Vernunft vermochte ihre Annahme als notwendige Voraussetzung für die Erkenntnis zu erweisen, ihre Realität selbst aber war damit noch nicht dargetan. Aber an dieser Realität hat auch die theoretische Vernunft gar kein wahres Interesse. Ihr genügt es schon, wenn sie ihre Begriffe zu einer durchgängigen Uebereinstimmung zu bringen vermag, und sie weiterhin als „transzendentale Grundsätze", die also eine objektive Vernunftnotwendigkeit besitzen, erkennt. Von ihrer Realität könnte sie zu ihren besonderen Zwecken gar keinen nützlichen Gebrauch machen (III 518f.). Dagegen ist für das Praktische die Realität dieser intelligibeln Welt in der Tat von hoher Wichtigkeit. Das Praktische, d. h. das Gebiet dessen, was durch Freiheit möglich ist, die Welt des Sollens, kann sinnvoll gar nicht anders verstanden werden, als indem die Realität des Intelligibeln vorausgesetzt wird. Hier wird sie also aus Grundsätzen der Vernunft notwendig gefordert.

Freilich dürfen wir dabei nicht die bloß „pragmatischen Gesetze", welche auf die Erreichung der Glückseligkeit im sinnlichen Dasein hinzielen, zugrunde legen, sondern die „moralischen Gesetze", welche allein reine praktische Gesetze sind, da ihr Zweck nicht empirisch durch die Sinnlichkeit, sondern völlig a priori durch die Vernunft gegeben ist. Die drei genannten Probleme der intelligibeln Welt, die letzten Ziele der Vernunft überhaupt, zielen ihrerseits also wieder auf die Frage: was zu tun sei? Sie bieten die Voraussetzungen, unter denen diese Frage allein beantwortet werden kann. Insofern ist „die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur aufs Moralische gestellt" (III 520).

Dies Praktische selbst will Kant nun hier noch aus dem Bereich der Transzendentalphilosophie hinaus verweisen, da es auf Gegenstände des Gefühls geht und die Transzendentalphilosophie es nur mit reinen Erkenntnissen zu tun habe. Daher grenzt er das Gebiet seiner Erörterung ab, auf der einen Seite gegen die Psychologie, welche es mit den empirischen Tatsachen des Praktischen zu tun hat, auf der andern gegen die Transzendentalphilosophie, welche dem Begriff der Freiheit selbst, seinem Grunde und seiner Vereinbarkeit mit der Naturkausalität nachfragt. Die Beantwortung dieser Frage bleibt ein Problem, wie es die Dialektik erwiesen hat. Dazwischen aber liegt die „praktische Freiheit". Sie ist mit der freien Willkür (liberum arbitrium) gegeben, der zufolge wir uns in unserem Handeln nicht bloß tierisch (arbitrium brutum)

Digitized by Google

durch sinnliche Antriebe, sondern auch durch Vorstellungen der Vernunft bestimmen lassen. Praktisch ist, was mit dieser freien Willkür als Grund oder Folge zusammenhängt. Diese praktische Freiheit ist uns nun nach Kant einfach durch die Erfahrung bewiesen. Er sieht ihr Wesen hier noch in dem Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was auf entferntere Art uns nützlich oder schädlich ist, unsere sinnlichen Antriebe zu überwinden, oder in den Ueberlegungen der Vernunft, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrenswert ist. Diese Vernunft gibt uns Gesetze, welche objektive Gesetze der Freiheit sind, und welche besagen, was geschehen soll, während die Naturgesetze nur sagen, was geschieht (III 520—522, vgl. 371 f.).

Indem also die Frage nach der Freiheit im transzendentalen Sinne überhaupt abgelehnt, im praktischen Sinne durch den Hinweis auf die Erfahrung erledigt wird, bleiben für den Kanon der reinen Vernunft nur zwei Fragen übrig, die eigentlich metaphysischen Fragen nach der Realität des Intelligibeln: Ist ein Gott? Ist ein künftiges Leben? (III 522). Sie sollen an der Hand des Freiheitsbegriffs beantwortet und damit der Aufstieg zum Intelligibeln gewonnen werden. Mit dieser Abbürdung der metaphysischen Problemlast auf das praktische Gebiet soll nun aber nicht gesagt werden, daß diese Fragen rein praktischer Natur sind und also das spekulative Gebiet gar nicht berühren. Ihre Eigenart liegt vielmehr gerade darin, daß sie beides, praktisch und spekulativ zugleich sind, und ihre Beantwortung kann als wahrhaft begründet daher auch nur gelten, wenn sie sich bis zu einem gewissen Grade auf beide Gebiete stützt. Kant liefert diese Begründung, indem er die Hauptstütze für sein Gebäude auf praktischem Gebiete errichtet und dafür sich mit einem verhältnismäßig dünnen Strebepfeiler nach dem theoretischen Gebiete hinüber begnügen kann. Die Hauptlast muß das Praktische tragen, aber ohne den wenn auch leichten Halt am theoretischen Gebiete würde das Gebäude trotzdem nicht stehen.

Von den drei Fragen, in denen sich alles Interesse der Vernunft vereinigt: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? ist es die letzte, die sich auf die eigentlich metaphysischen Gebiete richtet. Die erste ist nur spekulativ, die zweite nur praktisch, die dritte beides zugleich. Dabei soll aber das Praktische als ein Leitfaden zur Beantwortung der theoretischen Frage dienen. Während die theoretische Erkenntnis aus dem empirischen Geschehen das Sein zu erschließen sucht, so dies praktisch-

Digitized by Google

theoretische Hoffen aus dem Sollen. Es liegt ihm der Schluß zugrunde, daß etwas sei, weil etwas geschehen soll. Von dem Sollen wird auf das Sein geschlossen, von dem Praktischen auf das Theoretische (III 522 f.).

Im Anschluß an zuvor Gesagtes unterscheidet Kant die praktischen Gesetze in pragmatische und moralische. Jene sind Klugheitsregeln, durch welche man die Glückseligkeit, diese Sittengesetze, durch welche man die Würdigkeit, glücklich zu sein, erstrebt. Nur mit den letzteren haben wir es zu tun. Daß es solche reine moralische Gesetze gibt, die ohne empirische Bewegungsgründe uns schlechterdings gebieten, wird dabei vorausgesetzt, und zwar durch Berufung „auf die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten," wie „auf das sittliche Urteil eines jeden Menschen" (III 524). Also auch hier wird einfach an die Erfahrung angeknüpft. Dabei fühlt sich Kant im Gegensatz zu späterer Auffassung noch ganz mit den Moralisten der Aufklärung einig, da er ja, wie wir sahen, das vernünftige Moralgesetz noch in der Hauptsache als eine Reflexion auf das in Ansehung unseres ganzen Zustandes Begehrenswerte faßt. Dieses Moralgesetz geht aus der reinen Vernunft selber hervor, und diese enthält also damit im moralischen Gebrauche Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, zwar nicht einer solchen, die gegeben ist, wohl aber einer, die anzutreffen sein könnte. Denn was geschehen soll, muß auch geschehen können. Damit gewinnt die Vernunft hier das, was ihr im theoretischen Gebrauche versagt blieb, nämlich die unmittelbare Anwendung auf Erfahrung. Nun wissen wir ja: nur soweit die Regeln des Denkens auf Erfahrung angewendet werden, entsteht objektive Realität. Aus den Prinzipien der Vernunft konnte daher im theoretischen Gebrauche solche Realität nicht gewonnen werden, da sie hier nur auf den Verstand, nicht auf die Anschauung Anwendung fanden. Im Praktischen dagegen liefert die Vernunft, was im Praktischen nur der Verstand zu liefern vermag, Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung. „Demnach haben die Principien der reinen Vernunft in ihrem praktischen, namentlich aber dem moralischen Gebrauche objective Realität" (III 524).

Der Gegenstand der reinen Vernunft in diesem praktischen Gebrauche ist die moralische Welt, die als intelligible Welt gedacht wird, insofern sie von allen Zwecken und Hindernissen des Sinnlichen befreit ist. In ihr bilden alle vernünftigen Wesen ein corpus mysticum, insofern ihre Freiheit unter moralischem Gesetze

Digitized by Google

mit sich selbst und der Freiheit aller anderen in durchgängiger systematischer Einheit steht (III 524f.). Wie diese intelligible Welt theoretisch zu denken sei, und ihre Vereinbarkeit mit der Welt der Erscheinung war schon früher bei den kosmologischen Ideen erörtert worden, wenn auch hier nur die Denkbarkeit, nicht die Realität einer solchen Welt dargetan wurde. Der Mensch kann sich als zu einer doppelten Welt gehörig betrachten. In der Welt der Erscheinungen sind seine Handlungen völlig aus den äußeren Umständen herzuleiten, aber wir machen ihn trotzdem für sie verantwortlich, weil wir ihren letzten Grund in seiner Freiheit suchen, die aus seinem intelligibeln Charakter stammt (III 368—377). Durch diese seine Zugehörigkeit zur intelligibeln Welt ist der Mensch über die Vergänglichkeit der Erscheinungswelt erhaben (III 276 f.). Hier gewinnt also jener Seelenbegriff, der für die spekulative Vernunft nur ein regulatives Prinzip war, objektive Realität, und wir können, aber nur in der Weise der Analogie, auch von den kategorialen Bestimmungen Gebrauch machen (vgl. III 280, IV 230, 240).

In der moralischen Welt wird die Würdigkeit zur Glückseligkeit erworben. Besteht nun aber auch Hoffnung, ihrer teilhaftig zu werden? Die dritte Frage nach dem, was wir hoffen dürfen, setzt sich aus diesen beiden Elementen zusammen, der Würdigkeit zur Glückseligkeit und der Teilnahme an derselben. In der empirischen Welt fehlt viel, daß beide miteinander verknüpft wären; ihre notwendige Verknüpfung wäre hier nur möglich unter der Voraussetzung, daß alle Wesen gemäß dem moralischen Gesetze handeln. In der intelligibeln Welt ist sie dagegen möglich unter der Voraussetzung einer Intelligenz, in der der moralisch vollkommenste Wille mit der höchsten Seligkeit verbunden ist und der dadurch die Ursache aller Glückseligkeit ist, sofern sie der Sittlichkeit entspricht. Kant nennt ein solches Wesen das Ideal des höchsten Guts. Nur in ihm sind beide Elemente notwendig miteinander verknüpft. Da wir uns nun durch die Vernunft notwendig als zu einer solchen intelligibeln Welt gehörig ansehen müssen, so wird dieselbe, da uns die Erscheinung eine solche Verknüpfung nicht bietet, für uns eine künftige sein. „Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Principien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen“ (III 526). Ohne die Voraussetzung einer solchen intelligibeln Welt unter einem weisen Urheber und Regierer und unserem künftigen Leben in ihr wären die moralischen Gesetze „leere Hirn-

Digitized by Google

gespinste", denn ihr notwendiger Erfolg müßte dann wegfallen (III 526 f.). Die intelligible Welt muß also nach der zuvor angekündigten Schlußart sein, weil etwas, nämlich das Moralische, geschehen soll. Um die Begriffe der Erscheinungs- und der intelligibeln Welt noch deutlicher zu machen, weist Kant ausdrücklich auf Leibniz' Unterscheidung des Reichs der Natur und der Gnade zurück (III 527). Nur unter der Idee des höchsten Gutes, in dem Glückseligkeit und Würdigkeit miteinander vereinigt sind, kann unser ganzes Leben der sittlichen Maxime unterworfen sein, weil nur diese Idee unsere gesamten Daseinsbedingungen als sinnlich-sittlicher Wesen umfaßt. Und die Verwirklichung dieses höchsten Gutes setzt das Dasein Gottes und ein künftiges Leben notwendig voraus (III 527 f.).

Diese Moraltheologie stellt Kant der rationalen, spekulativen entgegen. Ihren Vorzug sieht er, abgesehen von der Sicherheit des Beweises, hauptsächlich darin, daß jene im Gegensatz zu dieser auf einen bestimmten Begriff des höchsten Wesens führt. Gott kann nur einer sein, sonst wäre nicht die Einheit der Zweke gewährleistet, er muß allgewaltig und allwissend sein, damit die ganze Welt ihm unterworfen sei und er das Innerste der Gesinnung erkenne, und ebenso allgegenwärtig und ewig (III 528 f.) Dieser Gedanke einer systematischen Einheit der Zwecke führt dann weiter zu der Idee einer zweckmäßigen Einheit aller Dinge überhaupt nach Gesetzen der Natur, wie jene Einheit nach den Sittengesetzen besteht. Hier wird die praktische mit der spekulativen Vernunft vereinigt und die Moraltheologie durch die Physikotheologie ergänzt. Sie betrachtet die Welt als aus einer Idee entsprungen und also unter Zwecken stehend, um sie mit dem moralischen Vernunftgebrauch, der unter der Idee des höchsten Gutes steht, übereinstimmend zu machen. Beide vereinigen sich in der transzendentalen Theologie, welche das Ideal der ontologischen Vollkommenheit zum Prinzip der systematischen Einheit aller Dinge nach allgemeinen und notwendigen Gesetzen macht (III 528 f., vgl. III 420—426). Diese Theologie führt aber zu keinem „demonstrirten Dogma", sondern zu einer „schlechterdings nothwendigen Voraussetzung" (III 530). Auch hier und für die praktische Vernunft gilt, daß sie diese Begriffe nur als Voraussetzungen im Aufstieg benutzen und sich nicht unterwinden darf, „von diesem Begriffe auszugehen und die moralischen Gesetze selbst von ihm abzuleiten". „Wir werden, soweit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Hand-

Digitized by Google

lungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind" (III 531).

Die Gewißheit dieser auf praktische Vernunft gegründeten Metaphysik ist selbstverständlich von anderer Art als die theoretische Gewißheit auf dem Gebiet der Erkenntnis. Sie ist kein Wissen, aber auch kein bloßes Meinen, vielmehr ist sie ein Glauben und genauer ein moralischer Glaube. In diesem Begriff findet die neue Begründung der Metaphysik ihren Abschluß. Meinen ist ein Fürwahrhalten, das sowohl subjektiv wie objektiv unzureichend ist; es kann in der Metaphysik, wo es sich um Urteile aus reiner Vernunft handelt, niemals eine Stelle haben. Wissen ist ein subjektiv wie objektiv zureichendes Fürwahrhalten, es entsteht in der wirklichen Erkenntnis, die uns aber auf diesem Gebiete, wo uns die Anschauung fehlt, unerreichbar ist. Der Glaube dagegen ist ein subjektiv zureichendes und nur objektiv unzureichendes Fürwahrhalten. Das bedeutet, daß ihm subjektiv für unsere Ueberzeugung dieselbe Gewißheit zukommt wie dem Wissen, daß wir seinen Gegenstand nur nicht objektiv als Inhalt einer Erkenntnis realisieren können (III 532 f.). Diese subjektive Gewißheit bei objektivem Mangel entsteht dadurch, daß bei dem Glauben eine Idee zugrunde liegt, welche meine Vernunfthandlungen leitet. „Das Wort Glauben aber geht nur auf die Leitung, die mir eine Idee gibt, und den subjectiven Einfluß auf die Beförderung meiner Vernunfthandlungen, die mich an derselben festhält, ob ich gleich von ihr nicht im Stande bin in speculativer Absicht Rechenschaft zu geben" (III 536). So wird der Glaube mit den Ideen verknüpft. Jene regelnde Leitung meiner Erkenntnis durch Vernunftideen besitzt zwar selber völlige objektive Notwendigkeit, weshalb denn auch eine „Deduktion" der Ideen möglich war; die Ideen selbst aber sind erste Voraussetzungen, unter denen ich zwar erkennen kann, die selbst zu erkennen mir aber für immer versagt ist. Trotzdem sind sie mir subjektiv völlig gewiß, da sie von meiner Vernunft unzertrennlich sind. Also richtet sich auf sie nicht ein Wissen, sondern ein Glauben. Das gilt aber nur von den zwei Ideen, Gott und Unsterblichkeit, da die dritte, die Freiheit, ja durch die Erfahrung als unmittelbare Tatsache bestätigt wird.

In diesem Glaubensbegriff mischt sich nun ebenso das theoretische und das praktische Element, wie in den theologischen Gegenständen, auf die er sich richtet. Zunächst wird nur in prak-

Digitized by Google

tischer Beziehung das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt, und zwar kann sich das Praktische auf die zufälligen Zwecke der Geschicklichkeit oder die notwendigen Zwecke der Sittlichkeit richten. Im ersten Falle entsteht der pragmatische, im zweiten der moralische Glaube. Zwischen beiden aber steht als ein Analogon des pragmatischen, jedoch gerichtet auf dieselben Gegenstände wie der moralische der doktrinale Glaube.

Der pragmatische und der moralische Glaube sind darin einig, daß sie unter Voraussetzung eines Zweckes sich auf die Mittel zu seiner Erreichung beziehen. Sie unterscheiden sich aber dadurch, daß der pragmatische Glaube sich auf Mittel bezieht, die ich subjektiv für zureichend halte, obwohl ich mir dabei bewußt bleibe, daß ein andrer vielleicht bessere kennen möchte, deshalb ist dieser Glaube zufällig. So urteilt ein Arzt über die Krankheit und die Bedingungen ihrer Heilung. Es ist also nur für den Einzelnen subjektiv zureichend. Der moralische Glaube dagegen ist notwendig, weil ich gewiß weiß, daß niemand andere Bedingungen zur Erreichung des vorgesetzten Zweckes kennen könne, das Fürwahrhalten hier also schlechthin und für jedermann zureichend ist. Der pragmatische Glaube hat also Grade, die sich beim Wetten sogar zahlenmäßig nach der Höhe der Geldsumme, die einer auf seinen Glauben hin wagt, feststellen läßt. Der moralische Glaube, der schlechthin und für jedermann gilt, läßt solche Grade nicht zu. In den Gradunterschieden ähnelt der doktrinale Glaube dem pragmatischen; er bezieht sich auf Annahmen, die wir nicht beweisen können, für deren Richtigkeit wir aber doch subjektiv hinreichende Gründe haben (III 533—535).

Ein solcher doktrinaler Glaube richtet sich nun auch auf die Gegenstände der Religion. Auch die Lehre vom Dasein Gottes gehört zunächst zum doktrinalen Glauben. Denn wenn die oberste Einheit aller Dinge auch nicht bewiesen werden kann, so ist die Zweckmäßigkeit aller Dinge doch ein starker Antrieb, um eine höchste Intelligenz, die alles nach weisen Zwecken geordnet hat, anzunehmen. Das Dasein Gottes ist hier also die Bedingung einer zwar zufälligen, aber doch nicht unerheblichen Absicht, nämlich um eine Leitung in der Nachforschung der Natur zu haben. Die Brauchbarkeit dieser Voraussetzung bestätigt sich auch so oft, daß die Gewißheit weit über das bloße Meinen hinausgeht, und auch in theoretischer Hinsicht als ein Glaube bezeichnet werden kann, ein Begriff, der hier die Festigkeit des Zutrauens in subjektiver

Digitized by Google

Hinsicht, wenn auch Bescheidenheit in objektiver ausdrücken soll. Es ist die Physikotheologie, welche auf solchem doktrinalen Glauben beruht, und deren relative Bedeutung Kant immer anerkannt hat (III 535).

Aber diesem doktrinalen Glauben bleibt immer etwas Zufälliges, damit Schwankendes anhaften, wegen der Schwierigkeiten, in welche sich die theoretische Spekulation über solche Gegenstände leicht verwickelt sieht. Ganz anders bei dem moralischen Glauben, auf den sich eine Moraltheologie stützen muß. Denn hier wird ein schlechthin notwendiger Zweck zugrunde gelegt, meine sittliche Bestimmung, der ich schlechterdings nachkommen soll, und es ist nur eine einzige Bedingung möglich, unter der dieser Zweck mit allen andern zusammenhängt und dadurch praktische Gültigkeit empfängt, und ich weiß gewiß, daß niemand andere Bedingungen für diesen Zweck kennt. Diese Bedingung aber ist Gott und eine künftige Welt, wie es zuvor durch den Begriff eines höchsten Gutes erwiesen war. „So werde ich unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben und bin sicher, daß diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittliche Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein“ (III 536). Diese Gewißheit ist keine logische, sondern eine moralische, „das heißt: der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einzubüßen, eben so wenig besorge ich, daß mir der erste jemals entrissen werden könne“ (III 537). Dabei ist aber die moralische Gesinnung nicht in dem Sinne Voraussetzung des Glaubens, daß er nur für den moralisch Guten Gültigkeit besäße. Auch der Böse muß Gott und die Zukunft mindestens fürchten, und so kann auch bei ihm der Glaube als ein negativer zwar nicht gute Gesinnungen bewirken, aber doch den Ausbruch des Bösen mächtig zurückhalten (III 537).

„Ist das aber alles, wird man sagen, was reine Vernunft ausrichtet, indem sie über die Grenzen der Erfahrung hinaus Aussichten eröffnet? nichts mehr als zwei Glaubensartikel? So viel hätte auch wohl der gemeine Verstand, ohne darüber die Philosophen zu Rathe zu ziehen, ausrichten können!“ (III 537 f.). Gerade auf diese Uebereinstimmung mit dem gemeinen Verstande legt Kant den größten Wert. Die letzten Ziele der Philosophie richten sich auf die gleichen Fragen, um die es auch dem gewöhnlichen

Digitized by Google

Menschen am meisten zu tun ist. Und die Philosophie verspricht hier keine besonderen, höheren Erleuchtungen, sondern vermag mit all ihrem Aufgebot von Scharfsinn nur das zu rechtfertigen, worauf auch der gemeine Menschenverstand schon gekommen ist. Eben diese Uebereinstimmung ist die beste Bestätigung ihrer Richtigkeit. Denn die Wahrheit ist allgemein und darum auch jedermann ohne großes Aufgebot von Scharfsinn zugänglich. Die Philosophie hat nur die Aufgabe, diese allgemeine Wahrheit von den Verhüllungen, unter denen die Irrtümer der Spekulation sie verborgen haben, zu befreien und sie in ihrem ursprünglichen Glanze leuchten zu lassen (III 538, vgl. 275—277). Die Metaphysik kann niemals die Grundfeste der Religion sein, muß aber doch immer als ihre Schutzwehr stehen bleiben (III 548f.). —

Wir stehen am Ende unseres Weges durch dies Riesenwerk und blicken zurück auf die gewonnenen Ergebnisse. Die neue Begründung der Metaphysik ist vollzogen und damit hat die von frühe an feststehende Weltansicht Kants nun endlich die Grundlegung gefunden, nach der er so lange und mit wechselndem Erfolge gesucht hatte. Dabei findet kein Schwanken statt, kein „Schillern“ und „Schweben“, wie man gemeint hat, sondern diese Begründung schreitet zielbewußt von Stufe zu Stufe vorwärts und vollendet sich in einem geschlossenen Bau, dessen Steine nicht zufällig nebeneinander liegen, sondern sich wechselseitig stützen und tragen.

Mechanismus und Teleologie, sinnliche und übersinnliche Welt waren die Bestandstücke der kantischen Weltanschauung; sie in einem einheitlichen Bau zu vereinigen, war der Zweck, um dessentwillen Kant seine philosophische Arbeit aufgenommen und fortgeführt hatte. Jetzt hat er sie zur Vollendung gebracht. Betrachten wir das kritische Hauptwerk als ganzes, so springt sofort die Verknüpfung der sinnlichen und übersinnlichen Welt als sein eigentlicher Gehalt ins Auge. Die sinnliche Welt, in welcher der Mechanismus unbedingt herrscht, ist nur Erscheinung, d. h. bedingt durch die Formen unseres Vorstellens. Damit ist die Allgemeingültigkeit unserer aus reiner Vernunft entspringenden Erkenntnisbegriffe für diese erscheinende Welt gesichert. Zugleich aber wird deutlich, daß diese Welt als Erscheinung nicht in sich selbst gegründet ist, sondern in einer andern, eben der intelligibeln gegründet sein muß. Diese intelligible Welt ragt in der sittlichen Freiheit unmittelbar in die erscheinende hinein. Aber sie kann auch darüber hinaus als ihr

Digitized by Google

Grund betrachtet werden, indem die einzelnen Tatsachen der Erscheinungswelt als von einer höchsten Vernunft nach Zwecken geordnet angesehen werden. Indem die mechanische Welterklärung auf die formale Beschaffenheit der Wirklichkeit beschränkt wird, bleibt ihr konkreter Inhalt davon unberührt; und ihm gegenüber bewährt sich nun überall die teleologische Deutung. Die sittliche Freiheit und der Zweckgedanke sind so die beiden Ansatzpunkte, an denen sich das Denken von der erscheinenden zur intelligibeln, von der sinnlichen zur übersinnlichen Welt erhebt.

Die Begründung selbst wird nun auf drei deutlich geschiedenen Stufen geleistet, auf denen der Begriff der intelligibeln Welt, um den es sich eigentlich handelt, eine immer größere Bestimmtheit erhält. Die erste Stufe wird durch die Kritik der Erfahrungserkenntnis in Aesthetik und Analytik gebildet. Sie führt zu dem Begriffe des Dinges an sich als eines Grenzbegriffs, der mit dem Begriff der Erscheinung notwendig gegeben ist, weil er das der Erscheinung Entsprechende bezeichnet, der aber nur noch als ein unbestimmtes Etwas bezeichnet werden kann. Die zweite Stufe bildet die Kritik der bisherigen Metaphysik in der Dialektik, welche deren Begriffe als an sich berechtigte, ja notwendige Voraussetzungen jedes Vernunftgebrauches erweist und nur ihre falsche Verwendung in der dogmatischen Metaphysik ablehnt. Hier empfängt jenes Etwas, das der Erscheinung entsprechen müsse, in den Ideen seinen bestimmten Inhalt. Die Ideen werden als durch die Vernunft notwendig gegeben und für den Aufbau unserer Erkenntnis von objektiver Bedeutung erwiesen. Ueber ihre, unabhängig von der Erscheinungswelt und also unabhängig von unserer Erkenntnis bestehende Realität kann auf diesem Wege allerdings unmittelbar nichts ausgemacht werden. Sie kann nur nach Analogie mit den Erfahrungsbegriffen bestimmt werden. Hier treten nun die Erörterungen der dritten Stufe ergänzend ein, welche durch die Methodenlehre geboten werden. In ihnen findet die neue Begründung der Metaphysik ihren Abschluß. Auf praktischem Gebiete wird die moralische Freiheit durch die Erfahrung erwiesen. Sie braucht zu ihrer Verwirklichung als Voraussetzung notwendig das Ideal des höchsten Gutes, das nicht ohne das Dasein Gottes und ein künftiges Leben gedacht werden kann. Hier wird die objektive Realität der intelligibeln Welt als Gegenstand des moralischen Glaubens gewonnen.

Im Mittelpunkt dieser neuen Grundlegung der Metaphysik aber steht der Begriff der Idee. Daß Kant an der Hand Platos den Ver-

Digitized by Google

nunftbegriff wieder entdeckte und sein Wesen im Unterschiede zu dem Verstandesbegriff herausarbeitete, war die entscheidende Leistung. Während die von dem Dogmatismus verwandten Begriffe sich unfähig erwiesen, über die Welt der Erfahrung hinauszureichen und von dem Uebersinnlichen daher nur ein vorgebliches Wissen zu bieten vermochten, entdeckt Kant in der Vernunft Begriffe, die ihrem Wesen nach auf die Anschauung gar keine Anwendung erleiden, obwohl sie als Regeln des Verfahrens auch innerhalb der Erfahrungserkenntnis ihre Bedeutung haben, deren Ziel und Absicht aber über die Erfahrung hinausliegt. Und diese Begriffe der reinen Vernunft, die im Theoretischen nur wie Wegweiser in das Land des Uebersinnlichen erscheinen, gewinnen auf praktischem Gebiete die Kraft, unmittelbar in dies Land zu führen. Weil die Vernunft ihrem Wesen nach in erster Linie praktisches Vermögen ist, enthalten auch diese Begriffe erst auf dem praktischen Gebiete ihre ganze Bedeutung. So hatte auch Plato dem Ideenbegriff eine theoretische und eine praktische Bedeutung zugeschrieben, und auch er hatte den Aufstieg ins Uebersinnliche vor allem von der praktischen Seite der Ideen her versucht.

Betrachten wir Kants Kritik der reinen Vernunft so als das, was sie geschichtlich ist, als eine neue Begründung der Metaphysik, so springt alsbald in die Augen, daß die aufgewandten Mittel zu dem vorgesetzten Zwecke in keinem völlig ausgeglichenen Verhältnis stehen. Was für den eigentlichen Zweck nur Mittel sein durfte, die Begründung der Erfahrung, wuchs sich in der Ausführung zu einem solchen Umfange aus, mitbedingt wohl durch die Vorliebe, die Kant den Wissenschaften von der Erfahrung und ihren Methoden entgegenbrachte, daß dadurch ein gewisses Mißverhältnis zu dem eigentlichen Zwecke entstanden ist, was die mancherlei Mißdeutungen dieses Zweckes, von denen wir am Eingang dieses Kapitels sprachen, immerhin erklärlich macht. Vor allem ist deutlich, daß von den drei, eben unterschiedenen Schritten zur Begründung der Metaphysik der dritte nicht voll zur Entfaltung kommt, sondern in den knappen Ausführungen der Methodenlehre nur wie anhangsweise angedeutet wird. Und doch ist er, durch den die objektive Realität der intelligibeln Welt erwiesen werden soll, von der allergrößten Wichtigkeit. An seinem Gelingen hängt vor allem das künftige Schicksal der Metaphysik. Daß Kant sich mit den kurzen Andeutungen der Methodenlehre begnügte, werden wir im Hinblick auf die leichter verständlichen und dem gemeinen

Digitized by Google

Menschenverstande näher liegenden Fragen, um die es sich hier im Vergleich mit der Elementarlehre handelte, immerhin begreifen. Wir werden aber ebenso begreifen, daß Kant diese skizzenhaften Andeutungen bald nicht mehr befriedigten, sondern daß er die hier niedergelegten Gedanken in umfassenderer Weise auszuarbeiten unternahm.

Das wurde die Aufgabe der beiden folgenden Kritiken, die bei der Abfassung der Kr. r. V. noch nicht ins Auge gefaßt waren, deren Gegenstände aber in der Methodenlehre bereits angedeutet sind. Fragen wir also, welcher Grund Kant veranlaßte, den ursprünglich abgesteckten Rahmen zu erweitern und zwei fernere Werke in den Umkreis seiner kritischen Philosophie aufzunehmen, so gibt es darauf nur eine Antwort. Es ist die Sorge um die Metaphysik und das Bestreben, die in der Kr. r. V. angebahnte Begründung noch mehr zu vertiefen, zu erweitern und zu befestigen, was ihn veranlaßt, zu den beiden folgenden kritischen Werken fortzuschreiten. Auch diese fernere Entwicklung Kants erhält nur aus seinen Bemühungen um die Metaphysik ihren verständlichen Sinn.

Die besondere Form aber, die Kant diesem weiteren Ausbau seiner kritischen Grundlegung der Metaphysik gab, war dann weiterhin bestimmt durch die dazwischen liegenden Versuche eines systematischen Aufbaues des metaphysischen Systems selber. Zunächst hielt er die kritische Grundlegung für genügend. Sie sollte niemals etwas anderes sein als eine Vorbereitung für das metaphysische System selber. Dessen Ausarbeitung wandte er sich nunmehr zu. Und erst aus ihr erwuchs ihm der unmittelbare Antrieb, sein kritisches Hauptwerk durch weitere kritische Werke zu ergänzen.

Digitized by Google

Fünftes Kapitel.

Das doktrinale Geschäft.

1. Das Wesen der Metaphysik.

„Hiermit ende ich also mein ganzes kritisches Geschäft. Ich werde ungesäumt zum doctrinalen schreiten". So sagt Kant am Ende der Vorrede zum dritten, dem letzten seiner kritischen Werke (V 170). Tatsächlich hatte er das doktrinale Geschäft in seinen wichtigsten Grundgedanken schon vorher aufgenommen und hat nach dieser dritten Kritik etwas grundsätzlich Neues ihnen kaum hinzugefügt. Die Gründe für diese nachlassende Teilnahme an dem doktrinalen Teil seiner Philosophie, und weshalb sich ihm der kritische Teil mehr und mehr nicht bloß als Vorbereitung zum System, sondern als das System selbst darstellte, werden wir später kennen lernen. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß die Worte der Kr. U. bloß einen Gedanken wiederholen, der ganz ebenso schon in der Kr. r. V. vorhanden ist. Auch nach deren Abschluß glaubte er das kritische Geschäft beendet und war entschlossen, zum doktrinalen zu schreiten, das er in der Tat in den folgenden Jahren, noch vor der Kr. pr. V., in seinen entscheidenden Grundgedanken durchgeführt hat.

Daß in der Kr. r. V. ursprünglich das ganze kritische Geschäft erledigt werden sollte, kann nicht wohl bezweifelt werden [1]). Schon der Titel, der in Wahrheit ja als Obertitel alle drei Kritiken umfassen müßte, beweist dies, ebenso das Fehlen jedes Hinweises auf eine weitere parallele kritische Untersuchung. Daß die Gedanken der Kr. pr. V. und Kr. U., besonders in der Methodenlehre, wenigstens keimhaft angelegt sind, sahen wir zuvor, aber nur in dem Sinne, als ob diese Behandlung für die Zwecke der Kritik genügend sei, und ohne jede Andeutung, daß eine ausführlichere Erörterung folgen sollte. Ebenso aber läßt die Kr. r. V. nirgends einen Zweifel darüber, daß sie nur Vorbereitung für das eigentlichste System,

[1]) Die Gründe hierfür sind zuletzt einleuchtend von Natorp in der Akademie-Ausgabe V S. 489 ff. zusammengestellt.

Digitized by Google

nur Propädeutik für den doktrinalen Teil sein sollte, der Metaphysik heißt (III 43 f., 543 f.). Daß Kant von Anfang an entschlossen war, selbst diesen doktrinalen Teil zu liefern, kann bei der Wichtigkeit, welche er der Metaphysik zeit seines Lebens zuschrieb, nicht bezweifelt werden. Jahr für Jahr wiederholte er mit einer, gerade in dieser Zeit nie unterbrochenen Regelmäßigkeit in jedem Winterhalbjahr seine Vorlesung über Metaphysik[1]), und war schon im Sommer 1783 entschlossen, dafür ein Handbuch auszuarbeiten (X 325). Auch hier aber zögerte sich die Arbeit länger hinaus, als ursprünglich angenommen (vgl. X 382 f.). Statt des Systems selbst bietet Kant in den wichtigsten der nun folgenden Schriften nur die Grundlegung und die Anfangsgründe der beiden metaphysischen Lehrbücher, die sich auf der Kritik aufbauen sollten: 1785 Grundlegung der Metaphysik der Sitten, 1786 Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.

Uns muß es zunächst darauf ankommen, den allgemeinen Gesichtspunkt festzustellen, unter dem Kant seine Aufgabe sah, ehe wir zur Betrachtung der Ausführung selber schreiten. Welchen Begriff der Metaphysik legte er der nun unternommenen systematischen Arbeit zugrunde? Worin mußte er nach den neu in der Kritik gewonnenen Einsichten das Wesen der Metaphysik erblicken?

Man hat sich heute, besonders im Anschluß an Paulsens Darlegungen, vielfach gewöhnt, Kants Auffassung der Metaphysik für vollkommen neu, ja für fast völlig vereinzelt in der Geschichte der Philosophie anzusehen. Denn die Metaphysik, so sagt man, richtet sich sonst in früherer und späterer Zeit stets auf die übersinnlichen Gegenstände; Kant dagegen, der eine Erkenntnis des Uebersinnlichen ja verneint habe, mußte der Metaphysik, wenn anders er sie überhaupt noch beibehalten wollte, eine vollständig veränderte Aufgabe zuweisen. Wohl brauche er den Namen der Metaphysik auch öfter im Sinne der sonst üblichen Bezeichnung, aber da er die dieser Bezeichnung entsprechende Aufgabenbestimmung ablehne, so bleibe allein die nur ihm eigentümliche Bestimmung der Metaphysik übrig als einer apriorischen Wissenschaft von der Erscheinungswelt. Auf die Welt der Erscheinung werde auch die Aufgabe der Metaphysik eingeschränkt, und sie trete damit allerdings in den stärksten Gegensatz zu alle dem, was sonst Metaphysik heiße.

In Wahrheit scheint mir, ist Kants Begriff der Metaphysik

[1]) E. Arnoldt, Gesammelte Schriften V S. 333.

Digitized by Google

nur im engsten Zusammenhang mit der gesamten Entwicklung dieses Begriffs in der neueren Philosophie zu verstehen. Kant hat keineswegs gemeint und keines seiner Worte deutet auf die Meinung, daß er einen so unerhört neuen und ungewöhnlichen Begriff der Metaphysik einführe. Vielmehr hat er sich auch hier die viel bescheidenere und doch viel wichtigere Aufgabe gesetzt, die überlieferte Metaphysik zu verbessern, indem er ein neues, in der Kritik gewonnenes Verfahren in sie einführte. Darauf, daß er sich keineswegs völlig von dem überlieferten Boden zu entfernen gedachte, deutet ja schon die äußere Tatsache, daß er in seinen Vorlesungen über Metaphysik bis zuletzt dem Handbuch von Baumgarten treu blieb und, wie die daraus veröffentlichten Nachschriften, mag im Einzelnen noch so vieles an ihnen unsicher bleiben, jedenfalls beweisen, sich dabei auf weiten Strecken die alten Lehrinhalte aneignete. Dies wäre doch ganz unmöglich gewesen, wenn er durch seine Kritik geglaubt hätte, der Metaphysik eine völlig von der bisherigen abweichende Aufgabe bestimmt zu haben.

In dem Lehrbetrieb der deutschen Universitäten hatte bis zum Auftreten Wolffs die Metaphysik ihre feste, durch aristotelische Begriffe bestimmte Stellung. Nach berühmten Stellen der Metaphysik des Aristoteles soll die erste Philosophie das Seiende als Seiendes behandeln, und zwar, indem sie nach den Ursachen und Prinzipien desselben fragt (Γ 1, E 1). Es sind also die obersten Prinzipien, auf welche sich die Grundwissenschaft richtet, die Prinzipien, welche dem Seienden nicht in irgendeiner bestimmten Hinsicht, in welchen es von den bestimmten Einzelwissenschaften behandelt wird, sondern dem Seienden schlechthin oder sofern es Seiendes ist, zukommen. Im Anschluß und unter Berufung auf diese Bestimmung behandelte die Scholastik Begriff und allgemeine Bestimmungen des Seienden. So geschah es auch im philosophischen Unterricht der deutschen Universitäten bis in das 18. Jahrhundert hinein. In der Metaphysik wurden die einzelnen kategorialen Bestimmungen, deren Geltung sich durch alle Gebiete des Seins hindurch erstrecken, abgehandelt, ein Verfahren, in dem sich schließlich der konkrete Inhalt mehr und mehr verflüchtigte und durch die logische Definition ersetzt wurde. Zuletzt erschien das Wörterbuch philosophischer Begriffe beinahe als die angemessenste Form, um diese Wissenschaft den Lernenden zu vermitteln.

Dies hat die alte metaphysische Schulwissenschaft so sehr in Verruf gebracht. Die neue Wissenschaft, wie sie von Italien aus-

Digitized by Google

ging, und in Frankreich und England sich vor allen entfaltete, sah in diesem Betrieb eitel Wortklauberei. Sie erstrebte inhaltliches Wissen. Und ebenso dachten die Männer, welche diese neue Wissenschaft in Deutschland einführten. Einem Leibniz etwa konnte es nicht in den Sinn kommen, eine Metaphysik zu schreiben. Und noch bei Wolff macht es sich geltend, daß der Name der Metaphysik so gründlich in Mißkredit gekommen war. Für die entscheidenden Glieder seiner Philosophie vermeidet er ihn eher. Zugleich aber sah Wolff seine Aufgabe darin, der neuen Philosophie ein schulmäßiges Gewand zu geben, in dem sie allein an den deutschen Universitäten Aufnahme finden konnte. Dafür mußte er an die allgemein verbreitete Schulwissenschaft der Scholastik anknüpfen. Nicht zuletzt dadurch ist die besondere Entwicklung der deutschen Philosophie bestimmt worden. Wolff gelingt es, in der Aufgabenbestimmung der Metaphysik eine solche Verbindung zwischen der formalen Strenge der überlieferten Schulwissenschaft und dem Drang des modernen Denkens nach Inhalt dadurch zu schaffen, daß er die alte Metaphysik oder erste Philosophie unter dem Namen einer Ontologie wieder einführt, sie aber nur als ersten Teil in dem Gesamtaufbau der Metaphysik anerkennt. Ihre Aufgabe ist es, das Seiende im allgemeinen oder insofern es ist, zu untersuchen [1]). Er ist sich bewußt, daß er damit einen in völlige Verachtung geratenen Teil der Philosophie erneuert, und er will es tun in dem Vertrauen, daß er ihn in einer fruchtbareren Weise als die Scholastiker zu behandeln vermag. Diese fruchtbarere Behandlung, deren er sich rühmt, liegt ohne Zweifel darin, daß er die gesamte Erörterung des Seienden auf bestimmten Prinzipien aufbaut, und so das methodische Bewußtsein, welches das Denken der neueren Wissenschaft kennzeichnet, auch auf diese Schuldisziplin überträgt. Schon sein Lehrer Hebenstreit, dessen Einfluß auf Wolff überhaupt einmal eine gesonderte Untersuchung erforderte, hatte in seiner Philosophia prima zwischen der Behandlung des Seienden im allgemeinen im ersten Teil und der Behandlung seiner Affektionen im dritten einen Teil über die Prinzipien eingeschoben, nach denen aus dem Seienden als dem Subjekt der Metaphysik seine Affektionen erkannt werden könnten [2]). Diese Prinzipien bereiten hier also nur den Uebergang von dem Seienden zu seinen Bestimmungen vor, während die Erörterung des Seienden selbst ohne methodische Begründung er-

[1]) Philosophia prima sive Ontologia § 1.

[2]) Philosophia prima 4. edit. 1705 S. 436 ff.

Digitized by Google

folgt, und sie werden überdies ziemlich willkürlich aufgegriffen. Wolff dagegen kann hier den Ertrag von Leibniz' Denken sich zunutze machen, das ja vornehmlich den Prinzipien der Philosophie gegolten hatte, und er legt dessen zwei Prinzipien, den Satz des Widerspruchs und den Satz des Grundes, der gesamten Erörterung des Seienden zugrunde. Welche bedeutende Rolle für sein metaphysisches Denken vor allem der Satz des Grundes spielte, sahen wir in unserem ersten Kapitel. Während Hebenstreit seine Prinzipien in der Hauptsache aus dem Satz des Widerspruchs entwickelt, wird für Wolff der Satz des Grundes das wichtigste Mittel, den bloß logischen Formalismus der Scholastik zu überwinden.

Fast wichtiger noch wurde es aber, daß Wolff diese Einschränkung der Metaphysik auf die ontologischen Probleme überhaupt sprengte und dem Drängen der neueren Zeit auf ein umfassendes inhaltliches Wissen nachgab, indem er die Philosophie wieder in dem ursprünglichen aristotelischen Sinne einer Gesamtwissenschaft herstellte. Ihre Grenzen fallen mit denen des Begreiflichen überhaupt zusammen. Alles Begreifliche aber ist möglich, denn es darf sich nicht widersprechen, und so bestimmt Wolff die Philosophie als eine Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind[1]). In dem Nebensatz: wie und warum sie möglich sind (quatenus esse possunt), ist die eigentümliche Aufgabe der Philosophie gegenüber den besonderen Wissenschaften zum Ausdruck gebracht. Sie hat es nicht mit den Dingen selbst, sondern mit der Möglichkeit der Dinge zu tun, d. h. sie untersucht ihre Begreiflichkeit als solche, indem sie sie aus den Grundprinzipien der Erkenntnis überhaupt herleitet. In der Ausführung haben Wolff und noch mehr seine Nachfolger diesen Gesichtspunkt freilich vielfach außer acht gelassen, so daß die Grenzen zwischen Philosophie und Sonderwissenschaft verschwimmen. Ihren besonderen Inhalt gewinnt dann die Philosophie aus den drei großen Gegenständen unseres Nachdenkens, Gott, der Seele und den materiellen Dingen[2]). Die Metaphysik insbesondere soll, nach Ausscheidung der Logik als einleitender Disziplin, der praktischen Philosophie und der besonderen Naturerkenntnis, drei Disziplinen umfassen: die Ontologie, die allgemeine Kosmologie und die Geisterlehre, welche letztere wieder Psychologie und natürliche Theologie in sich schließt[3]).

[1]) Deutsche Logik § 1, Lateinische Logik Disc. prael. § 29.

[2]) Lateinische Logik Disc. prael. § 55.

[3]) ebd. § 79.

Digitized by Google

Diesem bedeutenden Versuche, die Bestrebungen der neueren Wissenschaft mit dem Gedankenkreise der alten Philosophie zu verbinden, haben die Wolffianer nichts wesentlich Neues hinzuzufügen vermocht. Sie haben nur zwei Seiten, die bei Wolff noch ungetrennt sind, wechselnd bevorzugt, indem sie entweder vom Sein des Gegenstandes oder vom Erkennen des Gegenstandes ausgingen. In jenem Fall wurde das Seiende überhaupt als die Aufgabe der Metaphysik bezeichnet[1]), in diesem die Prinzipien der Erkenntnis, von denen die Prinzipien aller andern Wissenschaften abhängen[2]). Dieser zweiten Definition neigen die jüngeren Wolffianer im allgemeinen zu; wir finden sie sowohl bei Kants Lehrer Knutzen[3]), wie in Baumgartens Handbuch[4]). Während der sechziger Jahre hat auch Kant sie sich zeitweise angeeignet[5]). Doch bleibt auch die erste Definition daneben in Geltung; wir finden sie etwa bei Daries[6]). Und ein sachlicher Unterschied wird damit überhaupt kaum bezeichnet, da man die Prinzipien der Erkenntnis doch eben immer wieder nicht in den Prinzipien der Vernunft, sondern in den großen Entia der Metaphysik, Gott, Seele, Körper, findet.

Die Schwäche dieser ganzen, die wolffische Schule beherrschenden Auffassung lag ohne Zweifel darin, daß sie eine bestimmte Grenze zwischen der metaphysischen und anderer Erkenntnis nicht zog. Kant bemerkt in der Kr. r. V., zunächst nur im Hinblick auf Baumgarten: „Wenn man sagte: Metaphysik ist die Wissenschaft von den ersten Principien der menschlichen Erkenntniß, so bemerkte man dadurch nicht eine ganz besondere Art, sondern nur einen

---

[1]) Thümmig, Institutiones philosophiae Wolffianae; Ontologia, Prolegomena § 3 Definiri adeo potest Metaphysica per scientiam entis et mundi in genere rerumque immaterialium.

[2]) Bilfinger, Dilucidationes S. 1 § 1 Metaphysica est disciplina superior, a qua dependent principia disciplinarum particularium.

[3]) Knutzen, Elementa Logicae; Prolegomena philosophiae § 27: Haec (sc. Metaphysica) itaque definiri poterit per scientiam, quae principia philosophiae et omnium reliquarum disciplinarum maxime universalia in se continet.

[4]) Baumgarten, Metaphysica; Prolegomena § 1 Metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum.

[5]) Kant, Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze, zweite Betrachtung: Die Metaphysik ist nichts anders als eine Philosophie über die ersten Gründe unseres Erkenntnisses (II 283).

[6]) Daries, Elementa metaphysices, tom. I Praecognoscenda § IV Et ita incidimus in scientiam quandam speculativam de iis, quae per ens proprie sic dictum qua tale, eiusque varias species qua tales possibilia, quae Metaphysicae accepit nomen.

Digitized by Google

Rang in Ansehung der Allgemeinheit, dadurch sie also vom Empirischen nicht merklich unterschieden werden konnte; denn auch unter empirischen Principien sind einige allgemeiner und darum höher als andere" (III 545). Aber diese Bemerkung gilt gegenüber der Auffassung der Wolffianer überhaupt. Es gelang ihnen höchstens, die metaphysische Erkenntnis dem Grade, aber niemals der Art nach von anderer Erkenntnis zu unterscheiden. Eine solche besondere Art der Erkenntnis suchte eine andere Denkrichtung für die Metaphysik zu sichern, indem sie, vielleicht auch unter dem Einfluß von Leibniz, die Unterscheidung notwendiger und zufälliger Wahrheiten zugrunde legte. So hatte schon Adolf Friedrich Hoffmann, der Lehrer von Crusius, der Philosophie die Qualitäten der Dinge zum Gegenstande gegeben, deren Existenz außerhalb der menschlichen Willkür gegründet sei, um sie damit von der Mathematik einerseits, den Künsten andererseits abzugrenzen. Unter diesen so der Philosophie verbleibenden Gegenständen aber unterscheidet er weiter solche, welche nur zur zufälligen Einrichtung der Welt gehören, und solche, welche in jeder möglichen Welt notwendig existieren müssen. Die erste Gruppe von Gegenständen will er einer „Disciplinalphilosophie" zuweisen [1]), die zweite Gruppe der höheren Philosophie oder Metaphysik. Zu der letzteren rechnet er: „Geister, Materie, Bewegung, Zeit, Ursachen, Wirkungen, Zwecke, Mittel, das Wesen moralischer Gesetze, das Wesen der Verbindlichkeit u. dgl." [2]). Hoffmann ist sich der Bedeutung seines Gedankens wohl bewußt, fügt er doch in einer Anmerkung hinzu: „Dieses ist, nach meinem Erachten, der erste deutliche und distincte Begriff unter allen, die iemahls von der Metaphysic gegeben worden sind." An ihn schließt sich Crusius an, indem er die alte Unterscheidung der notwendigen und zufälligen Wahrheiten heranzieht. Die Metaphysik soll nach ihm nur von den notwendigen Wahrheiten handeln, und er meint, es sei dieser Begriff, in welchem tatsächlich alle anderen Definitionen übereinkämen [3]). Doch macht er hierzu noch den Zusatz, daß sich in der praktischen Philosophie die zufälligen und notwendigen Wahrheiten nicht leicht voneinander reissen ließen und sie daher außerhalb der Metaphysik zu behandeln seien, und ebenso die mathematischen Wahrheiten, die zwar auch notwendig, aber um ihres

[1]) Ueber den Sinn dieses Ausdrucks vgl. Kr. r. V. III 467 Anm.

[2]) Hoffmann, Vernunftlehre 1737, § 22 S. 30.

[3]) Crusius, Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzet werden § 1.

Digitized by Google

Umfangs willen eine besondere Behandlung erforderten[1]). In der Gliederung der Metaphysik folgt Crusius dann Wolff, stellt nur die Theologie unmittelbar hinter die Ontologie und läßt Kosmologie und Pneumatologie, wie er statt Psychologie sagt, auf sie folgen. In all diesen Disziplinen hat es die Metaphysik nur mit den Erkeuntnissen zu tun, die sich a priori aus den Begriffen ergeben[2]).

Ohne Zweifel ist diese Definition der Metaphysik von großer Bedeutung. Sieht sie doch zum ersten Male ihre Eigentümlichkeit nicht in den Gegenständen der metaphysischen Erkenntnis, sondern in der Art der metaphysischen Erkenntnis selbst. Und sie hebt hierbei dasjenige Merkmal hervor, das in der Tat zu allen Zeiten das Kennzeichen der metaphysischen Erkenntnis gewesen ist und das auch Kant dauernd als solches anerkannt hat, die Notwendigkeit ihrer Begriffsbildung. Dies Kennzeichen begründet die Verwandtschaft der Metaphysik mit der Mathematik, von der sie sich bei Crusius wie bei Hoffmann nur dadurch unterscheidet, daß jene sich auf Qualitäten, diese auf Quantitäten richtet. Aber auch der Mangel dieser Definition tritt deutlich hervor. Es fehlt noch jede Begründung dafür, warum diese Begriffe notwendig sind. Mit der bloßen Behauptung ihrer apriorischen Natur ist noch nichts geleistet, da diese Natur selbst und die apriorische Geltung der Begriffe eine Begründung erheischen. Wohl handelt Crusius an einer späteren Stelle seines Werkes (§ 120—132) noch ausführlicher von dem Notwendigen und Zufälligen. Aber seine Erörterung ist hier in der Hauptsache nur formal, im Anschluß an die logischen Unterscheidungen der Scholastiker. Die metaphysische Frage nach dem Wesen des Notwendigen und der Möglichkeit notwendiger Wahrheiten wird nicht aufgeworfen, geschweige denn gelöst.

Dies ist ja nun aber gerade die Grundfrage der Kr. r. V.: wie sind notwendige Wahrheiten möglich? Es ist der Sinn der Frage nach den synthetischen Urteilen a priori, da alle Urteile, die eine wirkliche inhaltliche Wahrheit bieten und nicht bloß formale Erkenntnis, synthetisch sein müssen, und apriorische Erkenntnis notwendige Erkenntnis ist. Wir stehen hier genau an dem Punkte, wo wir die metaphysische Leistung des großen Werkes in die Entwicklung des metaphysischen Denkens des 18. Jahrhunderts einordnen können. Kant zeigte in der Kr. r. V., welche Erkenntnisse Notwendigkeit besitzen und warum sie sie besitzen. Er fand solche

[1]) ebd. § 3—4.

[2]) ebd. § 5.

Digitized by Google

Urteile in den drei Wissenschaften der Mathematik, der reinen Naturwissenschaft und der Metaphysik und er fragt nach der Berechtigung ihres Gebrauchs. In dem Anspruch auf die Notwendigkeit ihrer Wahrheit sieht also auch er das Merkmal der metaphysischen Erkenntnis. Aber er fragt, wie sich ein solcher Anspruch begründen lasse. Wir kennen seine Antwort, und vermögen darnach nun die neue Aufgabe, welche er der Metaphysik stellen mußte, zu begreifen.

Drei Wissenschaften treten mit dem Anspruch, solche notwendige Wahrheiten zu bieten, auf; zwischen Mathematik und Metaphysik, die auch schon Crusius kannte, tritt für Kant noch die reine Naturwissenschaft. Ihr Anspruch muß geprüft werden, und bei dieser Prüfung ergibt sich, daß er bei Mathematik und Naturwissenschaft einerseits, bei der Metaphysik andererseits auf verschiedenen Rechtstiteln beruht. Der Anspruch jener beiden Wissenschaften wird als gültig anerkannt, weil ihre Sätze auf den reinen Formen unserer Erkenntnis beruhen und sich aus diesen hier synthetische Urteile gewinnen lassen, weil sie in der Anschauung ihre Darstellung erhalten. Synthetische Urteile a priori sind hier möglich, weil der Begriff des Verstandes auf das in der Anschauung gegebene Mannigfaltige angewandt wird. Will dagegen die Metaphysik ihren Anspruch auf denselben Rechtstitel stützen, wie sie das im Dogmatismus tut, der ja seinen Stolz in die Nachahmung des mathematischen Verfahrens setzt, so ist sie abzuweisen, denn ihre Begriffe richten sich auf keine gegebene Anschauung. Sucht sie trotzdem aus ihnen synthetische Urteile herzuleiten, so muß sie das Mannigfaltige, das für die Synthese erfordert wird, da es ihr nicht gegeben ist, vielmehr erschleichen, und in Wahrheit erweisen sich alle ihre Urteile als bloß analytisch und erweitern also unsere Erkenntnis nicht. Aber diese Abweisung der Metaphysik kann keine endgültige sein, denn sie drängt sich dem menschlichen Gemüte immer von neuem mit unwiderstehlicher Kraft auf. Es muß also nachgesehen werden, ob sie nicht noch einen anderen Rechtstitel vorweisen kann, außer dem, welchen der Dogmatismus anbot, und ob dieser andere Rechtstitel vielleicht als gültig anerkannt werden darf.

Und so ist es nun in der Tat. Wollen wir noch genauer im Bilde bleiben, so können wir auch sagen, der vorgewiesene Rechtstitel muß noch genauer auf seine verschiedenen Teile hin untersucht werden, ob vielleicht einzelne der vorgebrachten Gründe sich doch als stichhaltig erweisen. Es sind zwei Gründe, welche der

Digitized by Google

Dogmatismus für den Anspruch seiner Begriffe auf notwendige Wahrheit vorbringt. Einmal weist er darauf hin, daß diese Begriffe notwendig in der Vernunft enthalten sind und daher bei jedem Vernunftgebrauch vorausgesetzt werden. Zweitens stützt er sich auf die formale logische Notwendigkeit, mit welcher er im Fortschreiten seines Denkens angeblich Begriff aus Begriff herleitet. Der zweite Grund ist durchaus abzuweisen, denn durch ein solches Verfahren kann niemals synthetische Erkenntnis gewonnen werden. Der erste dagegen muß anerkannt werden und wird sogar noch von Kant durch eigene Beweisführung unterstützt. Auf die metaphysischen Begriffe, die Ideen, wird unsere Vernunft notwendig geführt; insoweit ist der Anspruch der Metaphysik gültig und berechtigt. Um ihren Rechtstitel zu verbessern, kann es sich also nur darum handeln, statt des falschen den richtigen Gebrauch zu finden, der allein von diesen Ideen gemacht werden darf.

Wir erinnern uns, wie Kant beide Arten des Gebrauchs, den falschen und den richtigen, gegeneinander abgrenzte. Der falsche Gebrauch ist der konstitutive, bei dem im Abstieg aus dem Vernunftbegriffe andere Begriffe hergeleitet und dadurch bestimmte Erkenntnis hervorgebracht werden soll. Der richtige Gebrauch ist der regulative, bei dem die Ideen nur im Aufstieg des Denkens angewandt werden, um der Verstandeserkenntnis als Regel und Leitung zu möglichst großer Einheit zu dienen. In dieser Anwendung sind die Vernunftbegriffe nicht nur berechtigt, sondern unentbehrlich. Auch sie bieten hierbei eine notwendige Wahrheit dar, die nur nicht in bestimmter inhaltlicher Erkenntnis besteht, wofür immer Anschauung erfordert würde, sondern in der bestimmten Richtung, in welche unsere Verstandeserkenntnis geleitet wird. Eine weitere inhaltliche Bestimmung der Vernunftbegriffe selbst ist also im strengen Sinne einer Erkenntnis nicht möglich. Sie kann nur „nach Analogie“ unserer sinnlichen Erkenntnis erfolgen.

In diesem Sinne muß der Anspruch der Metaphysik auf notwendige Wahrheit anerkannt werden. Es handelt sich dabei für Kant um nichts geringeres als die Geltung der Metaphysik überhaupt. Entweder bietet die Metaphysik solche notwendige Erkenntnis oder sie ist überhaupt nichts. Denn die bloße Wahrscheinlichkeit hat in ihr keine Stelle, da Erkenntnisse aus reiner Vernunft niemals bloß wahrscheinlich sein können (III 505, IV 278, 369—371). Die Metaphysik ist also gerechtfertigt, wobei Kant den einen Grund, welchen die alte dogmatische Metaphysik für ihren Anspruch an-

Digitized by Google

führte, anerkennt, den anderen Grund ablehnt und durch einen besseren ersetzt. Anerkannt wird, daß sich die Metaphysik auf Begriffe stützt, welche in der Vernunft selber liegen und auf welche diese daher bei ihrem Verfahren notwendig geführt wird. Nicht anerkannt dagegen wird der Gebrauch, welchen die bisherige Metaphysik von diesen Begriffen machte; er wird vielmehr durch einen anderen Gebrauch ersetzt.

Daraus ergibt sich nun die Aufgabe der Metaphysik. Sie kann nach dem eben vorher Gesagten eine doppelte sein. Entweder wird das System der Vernunftbegriffe entwickelt und gezeigt, welche Erkenntnis denn allenfalls von ihnen möglich sei. Oder es werden die Vernunftbegriffe in ihrer Anwendung auf bestimmte Gebiete unseres Verstandesgebrauches aufgezeigt und zugesehen, wie sie deren Erkenntnis auf a priori in der Vernunft liegende Ziele leitet. Die erste Aufgabe ist in der Hauptsache bereits in der transzendentalen Dialektik der Kr. r. V. geleistet, insofern hier das System der Ideen entwickelt und wenigstens grundsätzlich die Erkenntnisweise festgelegt wurde, die in bezug auf die Vernunftbegriffe allein in Anwendung gebracht werden darf, keine bestimmte dogmatische Erkenntnis, sondern eine unbestimmte, analogische, da sie nicht absolut, sondern nur relativ angenommen werden dürfen. Hier steht Kant der dogmatischen Metaphysik dann sehr nahe, da er das System der Ideen ja von dieser entlehnt und mit neuen Gründen aus der Vernunft herleitet. Auch die weiteren Sätze, die er von diesen Ideen aussagt, nähern sich oft denen des Dogmatismus bedeutend, nur stehen sie bei ihm immer unter dem Vorbehalt, daß sie nicht schlechthin, sondern nur nach Analogie mit der Erscheinung und relativ auf diese gelten sollen. Man begreift, daß Kant eine nähere Ausführung der in der Kr. r. V. hierfür genügend gegegebenen Andeutungen nicht besonders reizte und daß er keinen Anlaß sah, sie in einem besonderen Werke zu veröffentlichen. Seine Vorlesungen über die Metaphysik dagegen scheinen, soweit die veröffentlichten Nachschriften ein Urteil zulassen, diesen Weg eingeschlagen zu haben. Ihre enge Berührung mit der alten Schulmetaphysik wolffischer Prägung findet hieraus seine Erklärung, und ebenso wird es begreiflich, wie Kant fast deren ganzen Begriffsapparat zu übernehmen vermochte, ohne doch den kritischen Gesichtspunkt aus den Augen zu verlieren. Manche Proben von dem Verfahren, wie die alten Begriffe auch in der neuen Erkenntnisweise nach Analogie und als relative Annahmen wieder auftauchen

Digitized by Google

konnten, hat Kant ja schon in den Schlußabschnitten der Kr. r. V. gegeben [1]).

Die andere Aufgabe mußte Kant viel wichtiger sein, weil es ihm hier darauf ankam, den richtigen Gebrauch der Ideen im Gegensatz zu dem falschen in der Anwendung zu zeigen. Diese Aufgabe hängt natürlich mit der ersten eng zusammen, und wir sind durch nichts berechtigt, hier einen doppelten Begriff der Metaphysik anzunehmen, eine transzendente und eine immanente Metaphysik. Denn für den Gebrauch der Ideen innerhalb der Erkenntnis ist natürlich ihre Begründung notwendige Voraussetzung, die „metaphysischen" Schriften Kants setzen die Begründung der Ideen in der transzendentalen Dialektik voraus. Und auch ein grundsätzlicher Gegensatz zu der älteren dogmatischen Metaphysik besteht hier nicht, da ja auch diese ihre metaphysischen Begriffe auf die Mannigfaltigkeit der Erfahrungswelt anwendete. Besonders bei Wolff und seiner Schule sollte ja eigentlich die gesamte Erfahrungswelt aus den metaphysischen Grundbegriffen hergeleitet werden. Nicht dadurch, daß er die Ideen auf die Erfahrung anwendet, unterscheidet sich Kant von seinen Vorgängern, sondern durch die Art dieser Anwendung. Es kann sich für ihn nicht mehr darum handeln, die Erfahrung aus dem Vernunftbegriff im Abstieg herzuleiten, was der Dogmatismus vergeblich versucht hatte. Vielmehr wird der Vernunftbegriff als Regel zugrunde gelegt, um danach das bestimmte Gebiet der Erfahrung einheitlich zu begreifen. Der apriorische Vernunftbegriff wird als Leitfaden verwandt, um sich in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt zurecht zu finden. Der Dogmatismus ging vom Begriff aus und suchte aus ihm die Mannigfaltigkeit der Erfahrung zu entwickeln. Der Kritizismus geht auch hier von der Erfahrung aus und sucht aus ihr die von der Vernunft geforderte Einheit der Erkenntnis zu gewinnen.

Ohne die Regel einer solchen obersten Vernunfteinheit kommen auch die besonderen Wissenschaften nicht aus, mögen sie sich auch oft keine Rechenschaft davon geben. Kant aber will die metaphysische Erkenntnis sorgfältiger von der sonstigen Erkenntnis unterscheiden, und nicht, wie Wolff und seine Schule das getan hatte, ihre Grenzen ineinander fließen lassen. Die metaphysische

[1]) Einen interessanten Vorschlag, wie die Metaphysik in einem kurzen System abzuhandeln sei, macht Kant in einem Briefe an Jakob vom Jahre 1787 (X 471 f.). Man sieht da, wie er den kritischen Gedanken mitten in die Baumgartensche Schulmetaphysik hineinbauen will.

Digitized by Google

Erkenntnis muß der Art, und nicht bloß dem Grade nach von der sonstigen Erkenntnis unterschieden sein. Und dieser Unterschied liegt in der Notwendigkeit ihres Begriffs. Die metaphysische Erkenntnis reicht soweit, wie die Notwendigkeit und der apriorische Charakter des Begriffs reicht. Sie fließt aus dem reinen Vernunftbegriff, welcher dem Verstandesgebrauch seine Regel gibt. Sie wird sich also gerade soweit erstrecken, wie der Vernunftbegriff unmittelbar regelnd in die Handlungen des Verstandes eingreift und diese völlig bestimmt. Der Verstand steht zwischen Anschauung und Vernunft mitten inne. Er betätigt sich an dem gegebenen Material der Anschauung und empfängt dabei von der Vernunft seine Regel. Ueberall da also, wo er lediglich auf die Mannigfaltigkeit der Anschauung gerichtet ist, um den Erfahrungsinhalt zu verknüpfen, dringt das Zufällige der Empfindung in die Erkenntnis ein und macht diese selber zu einer zufälligen. Hier findet eine metaphysische Erkenntnis nicht statt. Diese hat vielmehr nur dort ihre Stelle, wo die Vernunft es allein mit den Handlungen des Verstandes zu tun hat und von aller Anschauung absieht. So weit reicht die Erkenntnis aus reiner Vernunft, also notwendige Erkenntnis, also metaphysische Erkenntnis. In der Metaphysik, sagt Kant, wird „der Gegenstand nur, wie er blos nach den allgemeinen Gesetzen des Denkens, in andern Wissenschaften aber, wie er nach datis der Anschauung (der reinen sowohl als empirischen) vorgestellt werden muß, betrachtet“ (IV 473). Und so nennt er die Metaphysik „ein System reiner, von aller Anschauungsbedingung unabhängiger Vernunftbegriffe“ (VI 375), „reine Vernunfterkenntniß aus bloßen Begriffen“ (IV 469); sie „enthält die reinen Handlungen des Denkens, mithin Begriffe und Grundsätze a priori, welche das Mannigfaltige empirischer Vorstellungen allererst in die gesetzmäßige Verbindung bringt, dadurch es empirisches Erkenntniß, d. i. Erfahrung, werden kann“ (IV 472). Alle Philosophie, welche sich nicht auf die Erfahrung stützt, sondern ihre Lehren a priori aus Prinzipien der Vernunft vorträgt, ist rein. Verfährt sie dabei bloß formal, indem sie den Zusammenhang der Begriffe und ihrer Verknüpfungen klärt, so entsteht die Logik; wird sie dabei aber auf bestimmte Gegenstände des Verstandes eingeschränkt, so entsteht die Metaphysik (IV 388).

Die Metaphysik läuft also auf den Versuch hinaus, zu wissen, was die reine Vernunft aus sich selbst zu leisten vermag (IV 388 f.); nicht in dem Sinne des Dogmatismus, indem sie sich bemüht, aus ihren

Digitized by Google

Begriffen eine Anschauung herauszupressen, die darin nicht enthalten ist, sondern in dem kritischen Sinne, daß sie sich als Regel für die Verstandeserkenntnis betätigt. Sie wird also nicht ein System anschaulicher, dinglicher Begriffe enthalten, sondern ein System von Regeln, das sich in der Anwendung des Vernunftbegriffs als oberster Regel auf die Verstandeshandlungen ergibt. Diese Regeln setzen die besonderen Wissenschaften meistens einfach voraus, ohne sich von ihnen Rechenschaft zu geben. Es ist die Aufgabe der Philosophie, diese Voraussetzungen ins Bewußtsein zu heben; die Metaphysik muß aller besonderen Wissenschaft vorausgehen, weil sie die Regeln liefert, deren sich diese bedienen müssen (IV 469 bis 473).

Ganz ohne Anschauung kommt dabei allerdings auch die Metaphysik nicht aus. Gewiß soll sie die Vernunftbegriffe nur in ihrer Anwendung auf den Verstandesgebrauch betrachten. Aber dieser Verstandesgebrauch selbst findet ja gar nicht anders statt als in Anwendung auf die Anschauung. Es handelt sich hier um materiale Erkenntnis, nicht bloß um die formale Erkenntnis der Logik. Und materiale Erkenntnis entsteht dem Verstande nur, indem er seine Kategorien auf Anschauung anwendet. Auch die metaphysische Erkenntnis muß gegenständlicher Art sein. Wenn dabei auch keine bestimmten Gegenstände vorausgesetzt werden dürfen, wodurch die Erkenntnis empirisch würde, der Begriff des Gegenstandes überhaupt muß doch wenigstens vorausgesetzt werden. Und dieser Begriff muß sogar noch weiter bestimmt sein, entsprechend dem bestimmten Gebiete, auf dem sich jeweils die metaphysische Erkenntnis betätigt. Soweit muß auch ein empirischer Bestandteil in die metaphysische Erkenntnis aufgenommen werden, damit sich wirklich gegenständliche Erkenntnis für den Vernunftbegriff ergibt. Natürlich wird sich die Metaphysik dabei auf die allgemeinste Bestimmung des vorausgesetzten Gegenstandes beschränken, um nicht in das Gebiet der zufälligen Erfahrungserkenntnis hinabzusinken. So wird sie als Metaphysik der Natur etwa den Begriff der Materie oder eines denkenden Wesens zugrunde legen (IV 469f.), als Metaphysik der Sitten den Begriff der Pflicht (IV 389, VI 221—228).

Damit sind wir bereits bei der Gliederung der Metaphysik angelangt, die Kant eingeführt oder besser erneuert hat. Da in Kants Auffassung die Metaphysik nicht mehr ein System gegenständlicher Begriffe ist, sondern ein System von Regeln und Gesetzen, so kann ihre Gliederung nicht nach den großen Gruppen

Digitized by Google

der „Entia", Gott, Welt, Seele, stattfinden, die Wolff zugrunde legte. Sie muß sich vielmehr an die verschiedenen Formen der Gesetzgebung anschließen, die in der Vernunft begründet sind, der Gesetzgebung für die Natur und für die Freiheit. So zerfällt die Philosophie, soweit sie sich material auf Inhalte des Denkens richtet, und nicht nur als Logik seine Formen untersucht, in Naturlehre und Sittenlehre. In beiden Gebieten gibt es nun weiter einen empirischen und einen reinen Teil. Und dieser letztere heißt dort Metaphysik der Natur und hier Metaphysik der Sitten (IV 387f.). Man soll für diese Gliederung nicht nach Andeutungen in der Philosophie der Aufklärung suchen. Denn für diese ist es geradezu kennzeichnend, daß sie die Moralphilosphie aus dem Umkreis der Metaphysik hinausverlegte. Sie teilt ja nach den Gegenständen und hält dabei als oberste Teilung die in Gegenstände der Theorie und Gegenstände der Praxis fest. Vielmehr weist Kant offen darauf hin, daß er diese Gliederung der klassischen Philosophie der Griechen verdanke. Er will die alte Einteilung in Logik, Physik und Ethik, welche der Natur der Sache vollkommen angemessen sei, wieder erneuern. Diese Erneuerung der alten Gliederung der Philosophie erwuchs Kant ebenso aus seinem Studium der Geschichte der Philosophie, wie die Einsicht in den Unterschied der Sinnes- und Verstandeswelt und die Einsicht in die wahre Bedeutung des Vernunftbegriffs (vgl. oben S. 161—164, 216—218).

Kant hat nun aber von diesen beiden Teilen des metaphysischen Systems nur „Grundlegung" und „Anfangsgründe" ausgearbeitet. Es kam ihm zunächst mehr auf den allgemeinen Gesichtspunkt, als auf die Ausführung im Einzelnen an. Wir wissen, daß er den Gedanken, das ausgeführte System der Philosophie zu bieten, niemals aufgegeben hat. Und als er mit der Kr. U. sein kritisches Geschäft abgeschlossen hatte, wollte er sich nunmehr ganz dem doktrinalen zuwenden. Aber es traten andere wichtige Arbeiten wieder dazwischen, besonders sein Werk über Religionsphilosophie, und so erschien erst im Jahre 1797 seine Metaphysik der Sitten. An einem anderen, nicht mehr vollendeten Werke hat er bis zu seinem Tode gearbeitet; es sollte offenbar in die Stelle einer Metaphysik der Natur eintreten. Beide Werke sollen uns hier weniger beschäftigen, da es auch uns mehr auf den Grundgedanken als auf die Ausführung im Einzelnen ankommt. Das zweite Werk ist überdies nicht ausgearbeitet, sondern nur in einzelnen, zum Teil wenig zusammenhängenden Aufzeichnungen vorhanden. Und so dankbar der große

Digitized by Google

Fleiß begrüßt werden muß, den der neueste Herausgeber an ihre Ordnung und Veröffentlichung gesetzt hat, so bleibt an diesen von dem Verfasser nicht selbst mehr an ihren Platz gestellten Zetteln hinsichtlich ihres Quellenwertes doch der gleiche Zweifel haften, der solchen unzusammenhängenden Reflexionen gegenüber überhaupt ausgesprochen werden mußte (vgl. oben S. 10). Ihr Gewicht könnte höchstens zur Bestätigung, niemals aber zur Widerlegung von Gedanken ausreichen, die Kant in veröffentlichten Schriften ausgesprochen hat, und auch hinsichtlich bloßer Ergänzungen befänden wir uns hier immer auf einem unsicheren Boden. Das Einzelne, das sehr nahe an die besonderen Wissenschaften heranreicht, soll uns hier überhaupt nicht beschäftigen. Diese letztere Bemerkung gilt dann auch für die Metaphysik der Sitten. Ihre grundlegenden Gedanken können wir gleich jetzt mit heranziehen, ihre Einzelausführungen Sonderdarstellungen überlassen. Es kommt schließlich hinzu, daß auch dies veröffentlichte Werk eine größere Wirkung als Ganzes kaum mehr ausgeübt hat. Dafür waren die Grundgedanken bereits zu bekannt.

Wir halten uns hier also in der Hauptsache an jene Grundlegung des metaphysischen Systems in seinen beiden Teilen, die Kant in den achtziger Jahren nach Vollendung seines kritischen Hauptwerkes geleistet hat, und die in den beiden Schriften der Jahre 1785 und 1786 vorliegt. Dabei müssen wir aber von vornherein beachten, daß beider Stellung in der Entwicklung von Kants Gedankenwelt eine sehr verschiedene ist. Die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft bieten in der Tat den Beginn des systematischen Aufbaus, dessen Grund in der Kr. r. V. völlig hinreichend gelegt war. Sie dienen gewissermaßen nur zur Bewährung dessen, was in dem großen Werk an grundlegenden Gedanken gewonnen war[1]). Ganz anders die Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Die praktische Philosophie war ja in der Kr. r. V. nur mehr wie anhangsweise in der Methodenlehre berührt worden. Ueber die Wichtigkeit, welche diesen Gedanken in Kants Augen zukam, konnte schon damals kein Zweifel sein, aber ihre Ausführung war doch neben dem mächtigen Umfang der theoretischen Seite stark in den Hintergrund getreten. In der Hauptsache glaubte sich Kant hier noch mit der Be-

[1]) Damit mag es zusammenhängen, daß Kant zeitweise nach einer Bemerkung in der Vorrede zur 1. Auflage der Kr. r. V. überhaupt nur diesen Teil als das auf die Kritik folgende System plante (IV 13 f.).

Digitized by Google

rufung auf das allgemeine menschliche Bewußtsein begnügen zu können, da sittliches Handeln ja, anders wie theoretisches Erkennen, von jedem Menschen gefordert wird. Als er es aber unternimmt, auf diesem Boden die Grundmauern einer Metaphysik der Sitten zu errichten, erweist er sich doch nicht als genügend tragfähig. Der Grund selber muß erst noch besser bereitet werden, ehe man Grundmauern darauf bauen kann. Und so erscheint statt der Anfangsgründe nur eine Grundlegung der Metaphysik der Sitten, die nicht zum metaphysischen System, sondern zur Kritik der praktischen Vernunft hinüberleitet. Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten baut also nicht den in der Kr. r. V. geforderten praktischen Teil des metaphysischen Systems aus, sondern leitet von der Kr. r. V. zur Kr. pr. V. hinüber. Die Beweggründe, welche Kant veranlaßten, sein kritisches System durch eine weitere Kritik zu ergänzen, müssen in dieser Grundlegung sichtbar werden.

Wir stellen deshalb die Metaphysik der Natur voraus, weil sie nur einen ausführenden Teil in dem kantischen Gedankengebäude darstellt, und lassen ihr erst die Metaphysik der Sitten folgen, weil aus dieser neue Gedankenbildungen hervorgehen.

2. Metaphysik der Natur.

In den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft findet der eine Teil von Kants ursprünglicher Weltansicht seine endgültige Begründung. Die Naturlehre, wie sie auf dem Boden von Newtons „Erfahrungsphilosophie“ aufgestellt und in der Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels dargelegt war, wird nun hier aus den Begriffen der kritischen Philosophie begründet. Die Naturgeschichte des Himmels und die Metaphysischen Anfangsgründe bilden sichtlich Gegenstücke. Was dort inhaltlich aufgestellt ist, wird hier aus dem Wesen der Vernunft begründet. Die so lange gesuchte Vereinigung von Leibniz und Newton wird hier für die Naturlehre erreicht, indem die von Kant weitergebildete Newtonsche Naturauffassung auf ein System notwendiger Grundsätze zurückgeführt wird.

Das hier einzuschlagende Verfahren ist klar vorgezeichnet. Die in der Kritik gewonnenen Grundsätze des reinen Verstandes, die Regeln aller Naturerkenntnis, sollen auf die Natur selbst angewandt werden. Als Natur bezeichnet Kant dabei den „Inbegriff aller Dinge, sofern sie Gegenstände unserer Sinne, mithin auch

Digitized by Google

der Erfahrung sein können, worunter also das Ganze aller Erscheinungen, d. i. die Sinnenwelt mit Ausschließung aller nicht sinnlichen Objecte, verstanden wird" (IV 467). Da diese Erfahrung aber eine doppelte ist, sowohl des äußeren, wie des inneren Sinnes, so ergibt sich hieraus auch eine zweifache Naturlehre, die Körperlehre und Seelenlehre. Grundsätzlich stehen beide für Kant in gleicher Linie, und nur weil er „die eigentliche Wissenschaft" in der Naturlehre als echter Schüler Newtons auf das Gebiet der Anwendbarkeit des mathematischen Begriffs einschränkt, schließt er die Seelenlehre von der Betrachtung aus, weil die Mathematik auf die Erscheinungen des inneren Sinnes nicht anwendbar sei, ja die Seelenlehre es nicht einmal hinsichtlich der Strenge der Beobachtungen auch nur mit den empirischen Naturwissenschaften aufnehmen könne (IV 470 f.). Ueber diese Bemerkung Kants sollte man nicht mitleidig lächeln, weil heute die Psychologie gerade das zu leisten sucht, was er für unmöglich erklärte; man sollte sie vielmehr bewundern, weil er mit solcher Klarheit die Seelenlehre als das zweite große Glied der Naturlehre und zugleich die Bedingungen erkannt hat, die erfüllt werden müßten, um sie zu dem gleichen wissenschaftlichen Range wie die Körperlehre zu erheben. In Wahrheit hat er die Richtung bezeichnet, in welcher die Psychologie sich fortentwickeln sollte, zuerst mehr in einer metaphysischen Gestalt bei Herbart, später vom Boden der Erfahrung aus in der modernen Psychologie. Kant selbst hat übrigens in seiner Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), die aus seinen häufigen Vorlesungen über diesen Gegenstand hervorgegangen ist, einen für seine Zeit bedeutenden Beitrag zur Psychologie geliefert.

Kant beschränkt sich also auf die Körperlehre. Ihre Aufgabe besteht darin, die Grundsätze des Verstandes auf die Gegenstände unseres äußeren Sinnes anzuwenden. Dabei unterscheidet Kant eine Stufenfolge von wissenschaftlichen Verfahrungsweisen, je nachdem ob dasselbe mehr von der strengen Notwendigkeit des Begriffs oder von der zufälligen Mannigfaltigkeit der Anschauung ausgeht. Nur das erstere will er als wahre Wissenschaft gelten lassen, und stellt es der historischen Naturlehre, die wieder in Naturbeschreibung und Naturgeschichte zerfällt, gegenüber. Die Naturwissenschaft, die also rational ist und sich notwendiger Prinzipien bedienen soll, will er dann wieder in eigentliche und uneigentliche Wissenschaft einteilen, je nachdem ob sie ihren Gegenstand gänzlich a priori oder nach Erfahrungsgesetzen behandelt.

Digitized by Google

Nur die erstere kann ihren Sätzen Notwendigkeit erteilen, nur sie darf deshalb im strengsten Sinne als Wissenschaft gelten, während es Kant zweifelhaft ist, ob eine Wissenschaft, die ihre Sätze der Erfahrung entlehnt, wie die Chemie, jemals zum Range einer wahren Wissenschaft gelangen könne. Hier zeigt sich Kant ganz als ein Kind jener gerade damals zu Ende gehenden Entwicklung der Wissenschaft, in welcher die exakte Naturwissenschaft das unbedingte Vorbild und den Maßstab für alle anderen abgab. Das Wort Natur selbst führt schon den Begriff des Gesetzes und der Notwendigkeit aller Bestimmungen bei sich (IV 467—469).

Darum setzt alle auf einen bestimmten Gegenstand angewandte Naturwissenschaft einen reinen Teil voraus, dessen Aufgabe darin besteht, die ihr zugrunde liegenden Gesetze a priori aus der Vernunft zu entwickeln. Solche reine Vernunfterkenntnis aber aus bloßen Begriffen ist Metaphysik. Sie wird also von aller Wissenschaft vorausgesetzt, mag den Vertretern der Wissenschaft selbst diese Tatsache auch nicht zum Bewußtsein kommen; nur dieser Metaphysik kann die Wissenschaft die apodiktische Gewißheit verdanken, die ihr zukommt. Eine solche Metaphysik der Natur aber kann selbst wieder auf zwei Stufen abgehandelt werden, in der allgemeinsten Form, als transzendentale Metaphysik der Natur oder als besondere metaphysische Naturwissenschaft. In dem ersten Teil werden die reinen Gesetze als solche ohne jede Rücksicht auf die Sinnenwelt entwickelt, der zweite Teil dagegen legt die besondere Natur eines Dinges zugrunde, aber ohne irgend eine weitere Bestimmung von ihm anzunehmen, zu deren Erkenntnis empirische Prinzipien nötig wären. So wird in der Naturlehre der Begriff der Materie, in der Seelenlehre der Begriff eines denkenden Wesens zugrunde gelegt, um nunmehr den Umfang der Erkenntnis zu bestimmen, deren die Vernunft über diese Gegenstände a priori fähig ist (IV 469 f.). Der erste Teil, der transzendentale, ist bereits in der Kr. r. V. erledigt; sie hat die reinen Gesetze des wissenschaftlichen Denkens ohne Rücksicht auf bestimmte Gegenstände der Sinnenwelt entwickelt. Nunmehr soll zu dem besonderen Teile fortgeschritten werden, der diese Gesetze in ihrer Anwendung auf den besonderen Gegenstand der Sinnenwelt überhaupt zeigt. Die Seelenlehre scheidet dabei, wie wir sahen, aus, so bleibt nur die Körperlehre, als die bisher einzige Naturwissenschaft übrig. Deren Prinzipien werden hier behandelt, indem der allgemeine Begriff einer Materie überhaupt zugrunde gelegt wird.

Digitized by Google

Die Materie wird hier nur als das Etwas genommen, das ein Gegenstand äußerer Sinne ist. Durch diese Anwendung auf die Sinnlichkeit kommt aber immerhin ein empirisches Moment hinzu, das hier auch gar nicht zu entbehren ist, weil ja von den reinen Grundsätzen die Anwendung auf die Erfahrung gemacht werden soll. Dieses empirische Moment darf aber nur in der allgemeinsten Form, ohne jede weitere Besonderheit angenommen werden, als die allgemeinste Bedingung empirischer Gegenstände des äußeren Sinnes. Diese allgemeinste Bedingung aber ist die der Bewegung, denn nur durch sie können die äußeren Sinne affiziert werden. Die Bewegung ist das einzige empirische Moment, welches die metaphysische Naturlehre in ihrem besonderen Teile aufnimmt, um darauf die Grundsätze des Verstandes anzuwenden. Die Naturwissenschaft ist daher Bewegungslehre (IV 476 f.). Die Bewegung kann nicht a priori erkannt werden und war deshalb in der Kr. r. V. nicht unter den Verstandesbegriffen aufzuzählen, sondern sie ist allein aus der Erfahrung zu entnehmen (IV 482). Dies ist das einzige Faktum, welches von der Metaphysik angenommen wird, und das auch sie nicht entbehren kann, wenn sie mit ihren Sätzen aus dem Bereich der bloßen Verstandesbegriffe und formalen Grundsätze zu inhaltlicher Erkenntnis gelangen will.

Hier tritt der Gegensatz zwischen der dogmatischen und der kritischen Metaphysik besonders deutlich zutage. Die dogmatische Metaphysik wollte inhaltliche Erkenntnis aus dem reinen Begriff herausschlagen, und erkannte die Erfahrung nur als Prüfstein dessen an, was sich aus dem Begriff ergeben hatte. Sie wollte damit synthetische Erkenntnis aus bloßen Begriffen gewinnen, erzeugte aber nur einen Schein. Auch Kant erklärt, daß alle metaphysische Erkenntnis synthetisch sein müsse; aber es ist einer der Grundgedanken der kritischen Metaphysik, daß die Synthesis nicht aus dem bloßen Begriff hervorgehen kann. Zu ihr bedarf es stets des Mannigfaltigen der Anschauung; und dies muß in der Erfahrung gegeben sein. Soweit bedarf also auch die Metaphysik der Erfahrung. Das Etwas, von dem sie handelt, muß ihr gegeben sein, denn sie will ja nicht ein System seiender Dinge (entia), wie der Dogmatismus, bieten, sondern ein System geltender Regeln. Aber allerdings muß dieser von ihr vorausgesetzte, ihr von der Erfahrung gegebene Tatbestand so eng wie möglich umgrenzt sein, und darf vor allem nichts enthalten, dessen Erkenntnis nur durch empirische Prinzipien möglich wäre. Denn er soll hier rein aus den Gesetzen der Ver-

Digitized by Google

nunft erkannt werden. Der Begriff der Bewegung entspricht diesen Erfordernissen.

Auf ihn werden nun die Grundsätze des reinen Verstandes angewandt, wie sie Kant in der transzendentalen Analytik gewonnen hat. Und wie das System dieser Grundsätze selbst auf dem System der Kategorien beruht, so wird nun der Begriff der Materie nach den einzelnen Gruppen der Kategorientafel abgehandelt. So entstehen vier Teile des Werkes. Mit der Bewegung als reinem Quantum hat es die Phoronomie zu tun, mit der Qualität der Bewegung, welche Kraft ist, die Dynamik, mit der durchgängigen Relation der bewegten Teile gegeneinander die Mechanik und endlich mit Bewegung und Ruhe in Beziehung auf unsere Vorstellungsart, mithin als Erscheinung äußerer Sinne, die Phänomenologie. Durch diese Anlehnung an die Tafel der Kategorien soll eine Gewähr der Vollständigkeit des Systems gegeben sein, welche ein wesentlicher Vorzug aller Metaphysik vor der empirischen Wissenschaft sein müsse (IV 473—477).

Der weitere Inhalt der Schrift kann nunmehr mit wenigen Zügen bezeichnet werden. Aus den Grundgedanken der transzendentalen Analytik und unter Berücksichtigung der Ergebnisse der transzendentalen Dialektik die Gesetze von Newtons Naturlehre zu begründen, kann als ihre Aufgabe bezeichnet werden. Die Idee der Einheit der Natur dient als Regel, und indem der phänomenale Charakter der von der Wissenschaft erforschten Natur festgehalten wird, kann das Ergebnis der Antinomien zugrunde gelegt werden und die seit langem (vgl. oben S. 126 f.) gesuchte Vereinigung der einander widersprechenden Begriffe von Newton und Leibniz gelingen.

Die Naturwissenschaft ist Bewegungslehre. Die Bewegung ist ihr eigentlicher und alleiniger Gegenstand. Die Unterscheidung des relativen und absoluten Raumes geschieht wie bei Newton (IV 480 ff.). Für die Erklärung der einzelnen Naturerscheinungen wird aber nur der relative Raum in Betracht gezogen, so daß jede Bewegung eines Gegenstandes sowohl als Bewegung desselben in einem ruhenden Raume wie als Bewegung des Raumes gegen einen ruhenden Körper angesehen werden kann (IV 487). Dieser relative Raum ist der Raum der Erscheinung, der nur als Form unserer Anschauung und niemals als wirkliches Ding verstanden werden darf (IV 481 f.). Der absolute Raum dagegen ist eine Idee, die als Regel dienen soll, um alle Bewegung und Ruhe bloß als relative zu betrachten (IV 558—562).

Digitized by Google

Während die phoronomische Betrachtung die Materie nur als jenes Etwas faßt, was in der äußeren Anschauung ein Gegenstand der Empfindung ist, und es in den Formen der Anschauung ausbreitet, tritt in der Dynamik die Kategorie hinzu, und zwar vor allem die Kategorie der Kausalität. Danach wird die Materie hier als das den Raum durch eine besondere Kraft Erfüllende gefaßt (IV 496—498). Hier entwickelt Kant nur seine alte, schon in der Monadologia physica vorgetragene Konstruktion der Materie aus der doppelten, einander entgegengesetzten Kraft, der Anziehungs- und der Zurückstoßungskraft (IV 498—512). Die alte Frage nach der unendlichen Teilbarkeit der Materie wird dabei nunmehr im bejahenden Sinne entschieden; und diese Entscheidung ist ermöglicht, weil der Raum nicht zur Welt der Dinge, sondern zur Erscheinung gehört (IV 502—508). Dabei leistet der in den Antinomien gewonnene doppelte Begriff der Unendlichkeit seine Dienste, denn diese Teilbarkeit darf nicht als eine vollendete angesehen werden, als ob die Materie wirklich aus unendlich vielen Teilen bestünde, sondern nur in dem Sinne, daß bei keinem Gliede der Teilung als dem letzten stehen geblieben werden darf. Ausdrücklich wird dies auch als die Ansicht von Leibniz, der dabei nur einen platonischen Begriff ausgeführt habe, behauptet (IV 505—508). Aus der Doppelheit der Kräfte werden dann im Folgenden die besonderen Eigenschaften der Materie hergeleitet (IV 512—535). Interessant ist dabei, daß auch hier wieder, wie schon in der Monadologia physica, die Annahme eines leeren Raumes als überflüssig bezeichnet wird (IV 532—535, vgl. 563—565). An seine Stelle will Kant den Begriff des Aethers setzen, als einer Materie, die ihren Raum ohne alles Leere ganz erfüllt (IV 534), ein Gedanke, den er in seinem nachgelassenen Werke weiter ausgeführt hat[1]).

In der Phoronomie wird die Natur nur unter der Form der Anschauung betrachtet, in der Dynamik unter der Form der Kategorie. In der Mechanik wird nunmehr zu den Grundsätzen fortgeschritten: Hier werden die Ergebnisse aus allen auf die Naturerkenntnis bezüglichen transzendentalen und metaphysischen Erörterungen gezogen. Diese Ergebnisse sind nichts anderes als die Gesetze, welche Newton seiner Naturlehre zugrunde legte[2]). Auch Kant formuliert

[1]) Vgl. Kants Opus postumum, dargestellt und beurteilt von E. Adickes 1920 S. 363—474.

[2]) Vgl. Newton, Philosophia naturalis principia mathematica am Ende der Einleitung: Axiomata sive leges motus.

Digitized by Google

wie Newton drei Gesetze der Mechanik. Dabei übergeht er aber das zweite von Newton, und stellt dafür ein selbst formuliertes, allgemeinstes Gesetz voran, das er unmittelbar aus der ersten Analogie der Erfahrung herleitet. „Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert" (IV 541). Ebenso leitet er das zweite unmittelbar aus der zweiten Analogie der Erfahrung her und gibt ihm dabei die allgemeine Fassung: „Alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache", fügt aber zur Erläuterung alsbald Newtons Fassung seines ersten Gesetzes, des Gesetzes der Trägheit, hinzu, nach dem jeder Körper in seinem Zustand beharrt, wenn er nicht durch eine äußere Ursache genötigt wird, ihn zu verlassen (IV 543). Das dritte Gesetz, auf die dritte Analogie, die der Wechselwirkung, begründet, lautet bei Kant durchaus entsprechend wie bei Newton: „In aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich" (IV 544). Also nicht der Inhalt dieser Gesetze ist wesentlich neu, sondern nur ihre Begründung. Kants Leistung liegt, worin er sie auch selber suchte, in der besseren Begründung, welche er den Gesetzen der Naturwissenschaft gegeben hat. Newton glaubte sich für ihre Geltung auf die Erfahrung berufen zu müssen, ein Weg, auf dem ihre Notwendigkeit niemals dargetan werden konnte und auf dem sie daher den Angriffen der Skeptiker schutzlos preisgegeben waren. Kant sieht seine Leistung darin, daß er sie a priori bewiesen hat, indem er sie als in der Vernunft begründete Gesetze dartat (IV 549).

Diese Gesetze nun weiterhin auf den besonderen Inhalt der Natur auszudehnen und so die gesamte Naturerkenntnis sowohl in ihrem reinen, wie in ihrem empirischen Teile unter der Idee der Einheit der Natur in einem systematischen Zusammenhang zu entwickeln, wäre die weitere Aufgabe, welche eine Metaphysik der Natur zu leisten hätte. Wir wissen, daß Kant bis zu seinem Lebensende um die Lösung dieser Aufgabe rang. Als Naturforscher hatte er seinen Weg begonnen und damals in den verschiedensten Gebieten der Naturerkenntnis besondere, aber doch immer zum Ganzen strebende Leistungen hervorgebracht. Die Frage nach der letzten metaphysischen Begründung solcher Erkenntnis hatte ihn nicht zuletzt zum Philosophen gemacht. Und so mochte ihm als letztes Ziel seiner gesamten Arbeit vor Augen stehen, aus der in seiner kritischen Philosophie gewonnenen Begründung nunmehr die Erkenntnis der Natur in ihren verschiedenen Teilen als ein systema-

Digitized by Google

tisches Ganze zur Darstellung zu bringen. Er kehrte damit am Ende seines Weges zu seiner ersten Liebe zurück. Aber diese Gedanken sind nicht vollendet und blieben, da sie nicht veröffentlicht wurden, damals ohne Wirkung. Wir, die wir Kant in dem Zusammenhang der philosophischen Entwicklung seiner Zeit begreifen wollen, können daher füglich von ihnen absehen, da sie in diesen Zusammenhang nicht mehr eingriffen.

Wir nehmen also an dieser Stelle von Kants Arbeit zur Begründung der Naturlehre Abschied. Wir können dies umso eher tun, weil gerade dieser Teil von Kants Philosophie wohl am meisten der Vergangenheit zugewandte Züge aufweist. Kant steht hier noch ganz auf dem Boden der mit der Renaissance anhebenden Bewegung, welche nur in der exakten Erklärung der Natur wahre Wissenschaft anerkannte, und der daher Naturwissenschaft mit Bewegungslehre so gut wie zusammenfiel. Und doch wuchs gerade in dieser Zeit eine neue Naturbetrachtung heran, die ihre Aufmerksamkeit vor allem denjenigen Naturerscheinungen zuwandte, die Kant aus dem Bereich strenger Wissenschaft hinausverwiesen hatte, den chemischen und daneben den magnetisch-elektrischen Erscheinungen, wie den Tatsachen der Biologie. Die Naturphilosophie der nächsten Jahrzehnte, welche gerade auf diesen Gebieten fußt, wird daher ein völlig verschiedenes Ansehen gewinnen. Kants spätestes, nur in Bruchstücken hinterlassenes Werk ist zum Teil auch deshalb interessant, weil es zeigt, wie Kant diese neu erschlossenen Gebiete in den Zusammenhang seiner Gedanken einzubeziehen sucht. Aber über den bloßen Versuch kam er nicht hinaus.

3. Metaphysik der Sitten.

Die den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft entsprechende Schrift für den praktischen Teil der Metaphysik ist bekanntlich erst viel später (1797) erschienen. Die Art der Ausführung unterscheidet sich aber grundsätzlich nicht von der in dem früheren Werke. Das in der Kritik gewonnene praktische Vernunftgesetz wird hier ebenso auf das Gebiet der menschlichen Handlungen angewandt, wie zuvor die theoretischen Vernunftgesetze auf das Gebiet der Natur. Auch hier soll zugesehen werden, welche Gesetze sich a priori aus der Vernunft herleiten lassen (VI 214—218). Auch hier muß dabei ein Begriff zugrunde gelegt werden, der den Uebergang von dem reinen Vernunftgesetz zu der empirischen

Digitized by Google

Mannigfaltigkeit des wirklichen Handelns vermittelt, so wie das der Begriff der Materie für die Metaphysik der Natur leistete. Dieser Begriff ist hier der des Gefühls der Lust und Unlust. Aus ihm darf zwar beileibe nicht das praktische Gesetz hergeleitet werden, wohl aber ist das Gefühl der notwendig vorauszusetzende Gegenstand, an dem das praktische Gesetz seine Wirksamkeit ausübt (VI 211—214).

Die weitere Gliederung dieser Metaphysik der Sitten ergibt sich aus der Doppelbedingung des moralischen Gesetzes, nach der es sowohl objektive Pflicht wie subjektive Triebfeder des Handelns sein soll. Entweder kann daher das Gesetz so beschaffen sein, daß es die Pflicht nur als Pflicht vorschreibt und sich um die subjektive Triebfeder nicht kümmert, oder es macht eine Handlung so zur Pflicht, daß es die Pflicht zugleich als Triebfeder des Handelns fordert. Im ersten Falle entsteht eine äußere, im zweiten zugleich eine innere Verbindlichkeit; wird ihr genügt, so entsteht im ersten Falle Legalität, im zweiten Moralität. Mit der ersten hat es die Rechtslehre zu tun; sie beschäftigt sich also mit den Handlungen, die nur durch ein objektives Gesetz zur Pflicht gemacht werden, ohne daß dieses Gesetz auch die subjektive Stellung des Handelnden zu seiner Handlung beträfe. Mit der Moralität hat es die Tugendlehre zu tun; sie beschäftigt sich also mit den Handlungen, bei denen die Idee der Pflicht zugleich die Triebfeder des Handelns ist (VI 218—221). Sowohl die Gesetze des Rechts wie der Tugend werden dabei nur soweit behandelt, als sie reine Vernunftbegriffe oder reine Gesetze des Sollens darstellen.

Ueber diese spätere Ausarbeitung ist hier nichts weiter zu sagen. Sie besitzt ihre Bedeutung für die Geschichte der Rechtsphilosophie und der Ethik, bietet aber für die Entwicklung der Metaphysik gegenüber den früheren Werken Kants nichts grundsätzlich Neues. Daß Kant erst so spät zu dieser Ausarbeitung kam, lag daran, daß ihn schon die Grundlegung dieses Teiles der Metaphysik auf neue, zum Teil weit aussehende Fragen führte, die zunächst eine Bearbeitung forderten und ihn daher veranlaßten, das doktrinale Geschäft wieder zu unterbrechen und das kritische noch einmal aufzunehmen. Diese Fragen aber waren metaphysischer Natur, und so bildet Kant in dieser Fortsetzung seiner kritischen Arbeit tatsächlich auch sein metaphysisches Gedankengebäude weiter.

Die Absicht der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten geht zunächst nur darauf aus, den Grundbegriff der Moral,

Digitized by Google

auf welchem sich eine Metaphysik der Sitten aufbauen muß, noch strenger herauszuarbeiten. Die Kritik der reinen Vernunft sollte ja, wie wir wissen, sowohl der Metaphysik der Natur wie der Metaphysik der Sitten zur Begründung dienen. Aber das Gewicht, das auf jede dieser beiden Seiten gelegt wurde, war doch recht ungleich. Zu der eingehenden Begründung der theoretischen Grundsätze standen die paar Bemerkungen über das Prinzip der Moral in der Methodenlehre in einem gar zu argen Mißverhältnis, das sich kaum besserte, selbst wenn man noch die Ausführungen über die Freiheit in der Dialektik mit heranzog. Kant glaubte sich damals einer ausführlicheren Begründung überhoben, da er hinsichtlich des praktischen Gesetzes eine ganz andere Uebereinstimmung glaubte voraussetzen zu dürfen als hinsichtlich der theoretischen. Den Satz, daß es wirklich reine moralische Gesetze gebe, behauptete er damals mit Recht anzunehmen, „nicht allein, indem ich mich auf die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten, sondern auf das sittliche Urtheil eines jeden Menschen berufe“ (III 524). Eine nähere Darlegung dieser hier noch in der Mehrzahl auftretenden moralischen Gesetze, ihrem Inhalt oder ihrer Form nach, war denn auch nicht erfolgt.

Inzwischen mochte Kant aber an dieser Uebereinstimmung der Beweise der aufgeklärtesten Moralisten und dem sittlichen Urteil eines jeden Menschen irre geworden sein. Er nimmt in dieser Zeit Gelegenheit, sich kritisch mit verschiedenen Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Moralphilosophie auseinander zu setzen. So erscheint im Jahre 1783 seine Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religion (VIII 9—14), und im folgenden Jahr arbeitet er an einer Antikritik gegen Garves Cicero, d. h. gegen Garves 1783 erschienene „Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten“ (IV 626 f.). Die letztere Arbeit scheint sogar mit den Vorarbeiten zur Grundlegung in unmittelbarem Zusammenhang zu stehen. Bei solchen Auseinandersetzungen mochte Kant bemerken, wie es mit den gerühmten Beweisen der aufgeklärtesten Moralisten mindestens für seine eigene Zeit bestellt sei; er mußte bemerken, wie tief der Eudämonismus, der doch gerade auf die Leugnung eines selbständigen moralischen Gesetzes hinauslief, das gesamte Denken der Zeit bestimmte und wie dieser sich etwa bei Schulz geradezu zum Fatalismus auswuchs. So mußte sich ihm die Nötigung er-

Digitized by Google

geben, erst einmal das Moralprinzip selbst in seiner Reinheit herauszustellen. Schon unter den Vorarbeiten zu den Prolegomena taucht die nun zu behandelnde Grundfrage nach der Möglichkeit eines kategorischen Imperativs vorübergehend auf[1]).

Die Aufgabe der neuen Schrift ist also „die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Princips der Moralität" (IV 392). Dies ist eine metaphysische Aufgabe, die bisher noch längst nicht genügend in Angriff genommen ist. Denn in dem, was die bisherige Philosophie, etwa Wolff, als Propädeutik zur Moralphilosophie lieferte, wurden die Prinzipien a priori des Sittlichen nicht gehörig von den empirischen Bewegungsgründen des Willens unterschieden (IV 390 f.). Gerade darauf aber kommt es an, das Gesetz in seiner Reinheit, wie es unabhängig von allem Empirischen nur durch die reine Vernunft bestimmt ist, festzustellen. Kant bedient sich zur Lösung dieser Aufgabe des gleichen Verfahrens wie in den Prolegomena, nämlich des analytischen. Er geht von dem konkreten Ganzen des Sittlichen aus, um durch dessen Zergliederung seinen Grundsatz zu finden. Aber während in den Prolegomena diese Zergliederung keine anderen Begriffe ergab, als sie schon in der Kr. r. V. synthetisch entwickelt waren, zu deren Bestätigung die spätere Schrift daher nur diente, werden in der Grundlegung neue Sätze gewonnen, die zu neuen Fragestellungen führen und deshalb eine weitere Behandlung in einer neuen Kritik erheischen. So führt die Grundlegung bis zur Schwelle der Kr. pr. V.

Worauf es Kant vornehmlich ankommt, ist von ihm selbst zur Genüge hervorgehoben. Auch hier wie im Theoretischen soll das Gesetz in seiner Reinheit unabhängig von aller empirischen Beimischung erkannt werden. Seine notwendige und allgemeine Geltung soll auf diesem Wege gesichert werden. So wird in dem ersten Abschnitt der Begriff der Pflicht herausgearbeitet, die von jeder Neigung frei gehalten werden muß, damit ja nichts Empirisches sich beimische (IV 397—399), die ihren Wert nur in der Maxime der Handlung, nicht aber in deren Absicht besitzt, damit auch von Seiten des Erfolges kein irgend empirisches Moment bestimmend auf sie einwirke (IV 399 f.), die nur aus der reinen Achtung vor dem Gesetze entspringen (IV 400 f.) und deshalb auch in keiner Weise inhaltlich bestimmt werden darf, sondern bloß in der Form der bloßen Gesetzmäßigkeit überhaupt besteht (IV 401 f.). Ebenso

[1]) Kants Werke, Ausgabe Meiner III 1 S. 173 f.

Digitized by Google

soll in dem zweiten Teil der Schrift das Prinzip, das dieser Pflicht zugrunde liegt, nicht der Erfahrung, sondern der Idee entlehnt werden (IV 406—408). Der Imperativ des Sittlichen muß eben deshalb kategorisch sein, weil jeder hypothetische Imperativ das Handeln von irgend einem Gegenstand, auf den es sich als Mittel zu seiner Erreichung richtet, abhängig macht (IV 413—416). Die bekannten Fassungen, die Kant seinem kategorischen Imperativ gibt, laufen alle darauf hinaus, seine apriorische, von jeder inhaltlichen Bestimmung unabhängige Natur zu sichern. Er fordert nicht ein bestimmtes Gesetz des Handelns, sondern nur die Form der Gesetzmäßigkeit des Handelns überhaupt (IV 420—424). Das von ihm geforderte Handeln richtet sich nicht auf einen bestimmten Zweck, sondern auf den Zweck an sich selbst, der niemals zum Mittel herabgesetzt werden soll (IV 427—430). Und endlich soll in dem sittlichen Handeln der Wille selbst als das gesetzgebende Prinzip anerkannt werden, es soll autonom sein und daher aus der reinen Achtung vor dem Gesetze entspringen (IV 431—436).

Dieser berühmte Rigorismus der kantischen Ethik, der ihn, um den Pflichtgedanken nur ja in den schärfsten Gegensatz zur Neigung zu setzen, zu wahrhaft paradoxen Aeußerungen veranlaßt, hat zu mancherlei Deutungen und Erklärungen geführt. Wir betrachten ihn, der ganzen Absicht des vorliegenden Buches gemäß, lediglich als eine geschichtliche Tatsache, die aus geschichtlichen Gründen erklärt werden muß. Man hat diesen Rigorismus der kantischen Moralphilosophie mit Recht immer umsomehr der Erklärung für bedürftig erachtet, als er der eigenen moralischen Persönlichkeit Kants wenig zu entsprechen scheint. Dieser liebenswürdige, gütige und zu allem Guten gern geneigte Mensch, der wohl auch den harmlosen Freuden des Lebens sich hingab, hatte nach allen glaubhaften Schilderungen gar nichts von dem Pathos eines stoischen Weisen. Mag daher der Gedanke der sittlichen Freiheit, zum Teil sicherlich unter dem Einfluß der römischen Popularphilosophie, zu den ursprünglichsten Bestandteilen der kantischen Weltanschauung gehören (vgl. oben S. 97, 116 f.), so bedarf doch die eigentümliche Fassung, die er hier bei Kant empfängt, noch einer besonderen Erklärung. Wir sahen früher, wie während der sechziger Jahre bei Kant das Bestreben hervortrat, dem sittlichen neben dem theoretischen Gebiete seine Selbständigkeit zu sichern. Es gelang ihm dies im Anschluß an Rousseau und die englische Gefühlsmoral. Aber schon in der Inauguralschrift von 1770 wurde das Moralische wieder

Digitized by Google

entschieden auf die Vernunft zurückgeführt; der damals neu gewonnene platonische Ideenbegriff schloß das Praktische unmittelbar mit ein. Kant tritt damit wieder in die Reihe der deutschen Philosophie ein, die das Sittliche immer in der Vernunft begründete. Aber die Unabhängigkeit vom Theoretischen sollte damit nicht preisgegeben werden. Dies doppelte Bestreben führte in der Kr. r. V. zu einem leichten Schwanken, indem neben dem moralischen Vernunftprinzip doch auch die Beziehung aufs Gefühl nicht ganz getilgt war (III 384, 520). Das Moralische scheint hier deshalb noch als ein der transzendentalen Philosophie eigentlich fremder Gegenstand (III 520). Erst jetzt, in der Grundlegung, sind beide Seiten ganz miteinander vereinigt, indem das moralische Gesetz aus jeder Beziehung zu dem Gebiet der Gefühle gelöst und doch seine Selbständigkeit gegenüber dem theoretischen Gebiete behauptet wird. Das Praktische ist eine selbständige Gesetzgebung der Vernunft.

Welches ist das Motiv, das Kant seinem ursprünglichen Freiheitsgedanken diese besondere Ausprägung geben ließ? Sein persönliches Empfinden mußte sich, sollte man meinen, mehr in der Gefühlslehre der Engländer gespiegelt finden, der er sich in den sechziger Jahren anschloß. Ein starkes sittliches Pathos, wie wir es bei Fichte kennen, ist Kant fremd. Der strenge Gegensatz zwischen Sein und Sollen, den er mit seinem Moralprinzip aufreißt, scheint seinem eigenen Wesen unangemessen. Deshalb müssen wir für diese Fassung nach einem besonderen Denkmotiv suchen, da wir sie als den unmittelbaren Ausdruck der Persönlichkeit nicht anzuerkennen vermögen.

Simmel hat gelegentlich diesen Widerspruch dadurch ausgleichen wollen, daß er das bestimmende Motiv für diesen ethischen Rigorismus in der Folgerichtigkeit des kantischen Denkens suchte. Er sei mehr theoretisch als praktisch begründet. Und in der Tat mußte Kant, wenn er den Gedanken einer apriorischen Vernunftgesetzgebung von dem theoretischen Gebiete, auf dem er sich so glänzend bewährt hatte, auf das praktische Gebiet übertragen wollte, dem moralischen Gesetz eine Gestalt geben, die es von allen sinnlichen Einflüssen unabhängig machte. In jeder Vermischung mit sinnlichen Antrieben mußte er nicht nur eine Herabminderung des ethischen Wertes der Pflicht erblicken, sondern vielleicht mehr noch eine logische Schwäche und eine theoretische Ungenauigkeit. Man kann zur Verstärkung dieser Ansicht, welche das bestimmende Denkmotiv auch für die praktische Philosophie Kants aus dem theoretischen Gebiete herleitet, darauf hinweisen, wie sich in Kant

Digitized by Google

eine wunderbare Feinheit der Auffassung für noch die leichtesten Biegungen des theoretischen Gedankens mit einer großen Einfachheit in der Auffassung praktischer Fragen verbindet. Die schwierigeren ethischen Fragen und überhaupt die reiche Mannigfaltigkeit des sittlicheu Lebens liegen eigentlich ganz außerhalb seines Gesichtskreises. Hier blieb daher, nachdem Kant den Grundgedanken des Sittlichen in großartiger Einfachheit herausgearbeitet hatte, für die Ausführung im Einzelnen seinen Nachfolgern noch das meiste zu tun übrig. Auch deshalb wird man geneigt sein, in erster Linie theoretische Motive für die besondere Prägung des ethischen Gedankens anzunehmen.

Dies kann man Simmel zugeben. Und doch wird man sich sträuben, nur in der logischen Folgerichtigkeit das Motiv für einen doch auch ethisch so mächtig wirksamen Gedanken wie den von der reinen, durch keine Neigung abgeschwächten Pflicht zu suchen. Die Begeisterung und Erhebung des Gemüts, mit welcher Kant von dem Pflichtgedanken redet („Pflicht! du erhabener großer Name . . . .") wäre aus dem bloßen Bedürfnis nach logischer Folgerichtigkeit kaum zu begreifen. Immerhin wird es richtig sein, die Motive dieses ethischen Rigorismus auf der Seite der Theorie zu suchen, nur nicht in dem Gebiete der Logik, sondern vielmehr in dem der Metaphysik. Das moralische Gesetz soll dem kantischen Denken ja die Möglichkeit bieten, von der sinnlichen zur übersinnlichen Welt aufzusteigen; der strenge Gegensatz von natürlicher Notwendigkeit und intelligibler Freiheit hat sich Kant schon in der Erörterung der Antinomien ergeben. Nur wenn er rein durchgeführt wird, vermag er zu leisten, was Kant sich von ihm verspricht, ein Ansatz für das Denken zu werden, um sich zur Erkenntnis des Uebersinnlichen zu erheben. Es ist das gleiche Motiv, das Kants Denken schon seit der Inauguralschrift von 1770 beherrscht: die Vernunftbegriffe von jeder Vermischung mit sinnlichen Begriffen zu reinigen. Dieser, damals wesentlich noch für die theoretische Erkenntnis gefaßte Gedanke muß seine Wirkung in dem Augenblick auch auf die praktische Philosophie erstrecken, da dieser hauptsächlich die Lösung der Aufgabe einer Erhebung zum Uebersinnlichen zugeschoben wird. Nur ein von jeder sinnlichen Beimischung freier Vernunftbegriff des sittlichen Gesetzes vermag eine solche Leistung zu übernehmen.

Die Hauptbedeutung unserer Schrift nämlich liegt darin, daß sie eine neue Möglichkeit zu einer festeren Begründuug der meta-

Digitized by Google

physischen Erkenntnis des Uebersinnlichen eröffnet. Alle wirkliche Erkenntnis, so hatte die Kr. r. V. festgestellt, muß in synthetischen Sätzen zur Darstellung kommen, da analytische unsere Begriffe nicht erweitern, alle notwendige Erkenntnis in synthetischen Sätzen a priori, die nicht aus der Erfahrung, sondern den Begriffen der reinen Vernunft geschöpft sind. Auf dem theoretischen Gebiete wollte sich nun ein solcher synthetischer Satz a priori für das Uebersinnliche nicht finden lassen, weil hier die Anschauung mangelte, auf welche unsere Begriffe, um synthetische Erkenntnis zu ergeben, angewandt werden müssen. Die angebliche metaphysische Erkenntnis führte nur zu lauter analytischen Sätzen, in denen wir nicht über den Umkreis unserer Begriffe hinauskamen, gegenständliche Erkenntnis also nicht entstand. Und so endete die Analyse des theoretischen Vernunftvermögens zwar keineswegs, wie man oft annimmt, mit einem völlig verneinenden Ergebnis für die Metaphysik, aber den wahren Charakter strenger Erkenntnis mußte sie den metaphysischen Sätzen allerdings absprechen. Zu einem anderen Ergebnis führt dagegen die nunmehr zum ersten Male durchgeführte Analyse des praktischen Vernunftvermögens.

Bei dieser Analyse entdeckt Kant nämlich einen neuen synthetischen Satz a priori, und diese Entdeckung und ihre Auswertung ist die eigentliche Leistung unserer Schrift. Auch die praktische Vernunftbetätigung geht von Grundsätzen aus, welche Kant ebenso wie die der Theorie auf ihren analytischen oder synthetischen Charakter hin untersucht. Kant unterscheidet drei Arten solcher Prinzipien: Regeln der Geschicklichkeit, Ratschläge der Klugheit und Gesetze der Sittlichkeit (IV 414—417). Die beiden ersten richten sich nur auf die Mittel zu einem empirisch gegebenen oder vorgestellten Zwecke und sind daher analytische Sätze, da diese Mittel in dem Zweck schon mitgedacht sind (IV 417—419). Hier macht die Beantwortung der Frage nach ihrer Möglichkeit also keine Mühe. Anders dagegen verhält es sich mit dem Gesetze der Sittlichkeit. Dieses gebietet nicht wie jene Regeln hypothetisch, also unter der Voraussetzung eines zu erreichenden Zweckes, sondern kategorisch ohne solche Voraussetzung. Es kann also auch hinsichtlich seiner Geltung sich nicht auf irgend welche in der Erfahrung gegebene Zwecke stützen, sondern seine Möglichkeit muß a priori aus der Vernunft erwiesen werden. Dieser Erweis aber hat seine besonderen Schwierigkeiten, weil dieses Gesetz ein synthetischer Satz a priori ist. Es wird nämlich in ihm

Digitized by Google

mit dem Willen die Tat ohne Voraussetzung irgend einer empirischen Bedingung, die in einer Neigung gegeben sein müßte, also a priori und notwendig verknüpft. Es wird hier das Wollen einer Handlung nicht aus dem Wollen eines Zweckes analytisch abgeleitet, sondern vielmehr synthetisch mit dem Willen eines vernünftigen Wesens überhaupt a priori verknüpft (IV 419—420). Es wird also der praktischen Philosophie die gleiche Grundfrage gestellt, wie der theoretischen, nach der Möglichkeit eines synthetischen Satzes a priori.

Diese Synthesis ist in der Form des kategorischen Imperativs enthalten. Es ist die Synthesis zwischen dem besonderen Willen und dem allgemeinen Willen. Der bestimmte sittliche Wille ist sich selber das Gesetz seines Handelns, er ist selbst zugleich der allgemein gesetzgebende Wille, und eben diese seine Fähigkeit, sich selbst zum allgemeinen Gesetz zu machen, ist selbst das alleinige Gesetz, das allgemein und ohne Voraussetzung einer empirischen Triebfeder für jeden Willen gilt (IV 426—428, 431, 444). Dieser Satz steht also in Analogie mit den Naturgesetzen und kann daher auch die Form erhalten: „Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können" (IV 437). In dem Begriff der Autonomie ist diese Synthesis enthalten, die Synthesis zwischen dem Selbst und dem Gesetz, deren Prinzip es ist: „nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien" (IV 440). Dieses Prinzip der Autonomie läßt sich durch Analyse des Begriffs der Sittlichkeit sehr wohl als das alleinige Gesetz der Moral dartun, da jede Art von Heteronomie die Sittlichkeit verfälscht (IV 440—444). Aber wie es selbst Gesetz eines Willens werden kann, läßt sich durch bloße Analyse nicht einsehen. Dies ist vielmehr ein synthetischer Satz a priori im Gebrauch der reinen praktischen Vernunft, dessen Möglichkeit durch eine neue Kritik, eine Kritik der praktischen Vernunft, erwiesen werden müßte (IV 444f.).

Die große Bedeutung, welche dieser „synthetisch-praktische Satz a priori" für Kant besitzt, liegt nicht auf dem Gebiete der Moralphilosophie, sondern auf dem der Metaphysik. Die beiden in ihm verknüpften Glieder, der empirische, sinnliche und der gesetzgebende, vernünftige Wille, gehören nicht demselben Bereiche des Daseins an, sondern jener gehört zur sinnlichen, dieser zur intelligibeln Welt. Der Aufstieg von der sinnlichen zur intelligibeln

Digitized by Google

Welt aber ist es, um den es in der Metaphysik zu tun ist. Wir sahen, wie ein solcher Aufstieg auf dem Gebiete der Theorie nicht möglich war, weil sich hier keine synthetischen Sätze fanden, in denen sinnliche und übersinnliche Welt verknüpft waren, sondern nur analytische Sätze, die unsere Erkenntnis nicht weiter führten. Nun aber findet sich auf praktischem Gebiete ein solcher synthetischer Satz, dessen Glieder aus sinnlicher und übersinnlicher Welt stammen, und an dessen Hand daher ein Aufstieg zum Uebersinnlichen möglich scheint. Weil in der Kr. r. V. ein solcher noch nicht entdeckt war, glaubte sich Kant dort noch mit der „Erkenntnis nach Analogie" und von Seiten des Praktischen mit dem „moralischen Glauben" begnügen zu müssen, da alle wirkliche Erkenntnis nun einmal mittels synthetischer Sätze fortschreitet. Jetzt eröffnet sich eine Möglichkeit, den moralischen Glauben zu dem Verfahren fortzubilden, das Kant später gerne als „praktische Erkenntnis" bezeichnet. Es verspricht eben solche Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit wie die wissenschaftliche Erkenntnis auf dem Boden der Theorie, weil es ebenso einen synthetischen Satz a priori zugrunde legen kann wie diese. Nur handelt es sich hierbei nicht um eine Erkenntnis, welche die Glieder der Sinnenwelt nach allgemeingültigen Gesetzen miteinander verbindet, sondern um eine Erkenntnis, welche nach ebenso allgemeingültiger Regel den Uebergang von der sinnlichen zur übersinnlichen Welt vollzieht.

Solch großen Gewinn verspricht der synthetisch-praktische Satz a priori des kategorischen Imperativs. Aber um diesen Gewinn aus ihm zu ziehen, muß er selbst erst in seiner Denknotwendigkeit oder, in der kantischen Ausdrucksweise, nach seiner Möglichkeit begriffen sein. Wie die Grundsätze der theoretischen Erkenntnis aus den Bedingungen der Vernunft hergeleitet wurden, so muß auch dieser Grundsatz des praktischen Vernunftgebrauchs als in der Vernunft selbst gegründet eingesehen werden. Das Recht seines Anspruchs auf allgemeine Geltung muß erwiesen werden, wozu es auch hier, wie im Theoretischen, einer „Deduction" bedarf (IV 447). Sie zu liefern, muß die Aufgabe einer neuen Kritik sein, einer Kritik der praktischen Vernunft; zu ihr bietet unsere Schrift in ihrem dritten Abschnitt nur noch einen Uebergang und daher auch nur eine Andeutung über die Lösung des neu aufgetauchten Problems.

Jeder synthetische Satz bedarf eines dritten, in dem seine beiden Glieder verbunden sind. Für die theoretischen synthetischen Sätze

Digitized by Google

a priori liefert die Anschauung dieses Dritte. Weil der Verstandesbegriff auf die Anschauung angewandt wurde, floß aus ihm ein synthetischer Grundsatz her; weil der Vernunftbegriff eine solche Anwendung auf Anschauung nicht zuließ, vermochte er auch keine synthetischen Sätze hervorzubringen. Für jenen praktischen Satz wird dieses Dritte durch den Begriff der Freiheit herbeigebracht, und zwar den positiven Begriff, welcher nicht nur die Unabhängigkeit von fremden Ursachen, sondern die Kausalität nach eigenem Gesetze bedeutet (IV 446 f.). Eine solche Freiheit muß, mag sie auch in theoretischer Hinsicht unbeweisbar sein, doch in praktischer Hinsicht notwendig für einen Willen angenommen werden, der, wie es im kategorischen Imperativ verlangt wird, sich selber das Gesetz gibt. Der sittliche Wille kann nicht anders, als unter der Idee der Freiheit handeln, und muß deshalb in praktischer Rücksicht wirklich als frei vorausgesetzt werden (IV 447 f.).

So müssen wir also Freiheit des vernünftigen Willens annehmen, um uns unter dem sittlichen Gesetze stehend denken zu können, und andrerseits müssen wir das sittliche Gesetz voraussetzen, um uns als frei annehmen zu können. Dieser Zirkel muß gelöst werden. Es geschieht durch den Nachweis, daß wir beide Male von einem verschiedenen Standpunkt aus uns betrachten. Das eine Mal nehmen wir uns selbst als durch Freiheit a priori wirkende Ursache des vernünftigen Willens an, das zweite Mal stellen wir uns als Wirkungen unserer Handlungen vor. Das eine Mal reihen wir uns selbst einer intelligibeln Welt ein, in welcher wir durch Freiheit wirkende Ursache zu sein vermögen, das zweite Mal stellen wir uns innerhalb der Erscheinungswelt vor, wo wir von den Wirkungen unserer Handlungen selber abhängig werden. Durch diese Unterscheidung wird der soeben befürchtete Zirkel, als ob wir von dem Gesetz auf die Freiheit und von der Freiheit auf das Gesetz schlössen, vermieden. Denn die Freiheit gilt für uns als Glieder der intelligibeln Welt, das verpflichtende Gesetz dagegen hat für uns Geltung, weil wir nicht nur Glieder der intelligibeln, sondern zugleich auch der Sinnenwelt sind (IV 448—453).

Aus dieser Doppelheit der Bedingungen, unter denen der Mensch steht, findet die Frage nach der Möglichkeit des kategorischen Imperativs als eines synthetischen Satzes a priori seine Beantwortung. Als bloßen Gliedes der intelligibeln Welt würden alle meine Handlungen der Autonomie des Willens vollkommen gemäß sein, als bloßen Gliedes der Sinnenwelt würde ich völlig unter der

Digitized by Google

Heteronomie der Natur stehen. Weil aber die intelligible Welt den Grund der Sinnenwelt und ihrer Gesetze enthält, so werde ich mich, als Glied beider Welten, dem Gesetze der Vernunft für unterworfen ansehen und mich also als Glied der Sinnenwelt dem Gesetz der intelligibeln verpflichtet halten. In dieser Doppelnatur des Menschen hat das Sollen seinen Grund, das reine Verstandeswesen nicht bedürfen, reine Naturwesen nicht kennen würden. Die in dem kategorischen Imperativ enthaltene Synthesis verknüpft also den natürlichen Willen der sinnlichen Welt mit der Idee des reinen Willens, der zur intelligibeln Welt gehört und durch sich selbst Gesetze gibt, so wie in den theoretischen Synthesen die Anschauungen der Sinneswelt mit den Begriffen des Verstandes verknüpft sind (IV 453—455). „Das moralische Sollen ist also eigenes nothwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt und wird nur so fern von ihm (sc. dem Menschen) als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet" (IV 455).

So löst sich die Frage nach der Möglichkeit des aufgefundenen synthetischen Satzes a priori; aber sie löst sich nur unter einer Voraussetzung, nämlich der der Freiheit. Wie Freiheit selber möglich sei, läßt sich dagegen nicht erklären. Denn zu erklären vermögen wir nur, was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand uns in einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Freiheit aber ist eine Idee, die deshalb nicht erklärt, sondern nur als eine notwendige Voraussetzung von einem Wesen angenommen werden darf, das sich eines vernünftigen, von dem Begehrungsvermögen verschiedenen Willens bewußt zu sein glaubt. Hier findet also auch die praktische Philosophie ihre äußerste Grenze (IV 455—459). „Die Frage also, wie ein kategorischer Imperativ möglich sei, kann zwar so weit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freiheit, imgleichen als man die Nothwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann, welches zum praktischen Gebrauche der Vernunft, d. i. zur Ueberzeugung von der Gültigkeit dieses Imperativs, mithin auch des sittlichen Gesetzes hinreichend ist, aber wie diese Voraussetzung selbst möglich sei, läßt sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen" (IV 461). Und ebenso unbegreiflich wie die Freiheit selbst ist ihre Wirkung auf den sinnlichen Willen. „Wie nun aber reine Vernunft ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonst genommen sein mögen, für sich selbst praktisch sein, d. i. wie das bloße Prin-

Digitized by Google

cip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze .... ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein moralisch heißen würde, bewirken, oder mit anderen Worten, wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hievon Erklärung zu suchen, ist verloren" (IV 461).

So findet auch hier die „Erkenntnis" an der Welt des Intelligibeln ihre Grenze. Immerhin hat jener moralische Glaube, welchen die Kr. r. V. für dieses Gebiet allein anerkennen wollte, einen festeren Rückhalt gewonnen, indem sich auch hier ein synthetischer Satz a priori zeigte, für dessen Möglichkeit die intelligible Freiheit notwendig angenommen werden mußte. Damit mag es zusammenhängen, daß in Kants Sprachgebrauch jener Ausdruck jetzt durch den des vernünftigen Glaubens verdrängt wird (IV 462)[1]). Er leitet allmählich hinüber zu dem später am liebsten gebrauchten Begriffe der praktischen Erkenntnis. So spiegelt sich in dem Wandel von Kants Sprachgebrauch seine mehr und mehr auch theoretisch begründete Ueberzeugung von der Realität des Uebersinnlichen. Mit dem Begriff des Vernunftglaubens greift er im nächsten Jahre (1786) in den Spinoza-Streit ein, um durch ihn die moralische Gewißheit des Uebersinnlichen sowohl gegenüber der Schwärmerei, welche sie verfälscht, wie gegenüber dem Unglauben, welcher sie leugnet, zu verteidigen[2]).

Noch aber soll die Möglichkeit jenes praktisch-synthetischen Satzes a priori weiter geprüft werden, um sich des Uebertritts zum Intelligibeln, den er verspricht, noch mehr zu vergewissern. Dazu bedarf es einer neuen Kritik. Wir wissen nun, welcher Antrieb es war, der Kant zur Fortsetzung und Erweiterung seines kritischen Geschäftes veranlaßte. Aus dem metaphysischen Bestreben, im Intelligibeln noch festeren Fuß zu fassen, wächst dies neue Werk, die Kritik der praktischen Vernunft, hervor.

[1]) Gelegentlich schon in Kr. r. V. III 537.

[2]) Was heißt: Sich im Denken orientiren? VIII 131—147, besonders 140 ff.

Digitized by Google

Sechstes Kapitel.

Die praktische Erkenntnis.

1. Die Aufgabe.

Nach einer Bemerkung in der Vorrede zur Grundlegung (IV 391) beabsichtigte Kant bei deren Abschluß offenbar noch nicht, eine Kritik der praktischen Vernunft folgen zu lassen. Das Prinzip der Moral mochte ihm durch die Grundlegung genügend herausgearbeitet sein und seine Anwendung und Durchführung in einer Metaphysik der Sitten nunmehr am wichtigsten scheinen. Sie hat er in jener Vorrede angekündigt und sie wird nach verschiedenen brieflichen Aeußerungen an ihn in den nächsten Jahren offenbar allgemein erwartet. In der Tat scheint er im Frühjahr 1786 mit ihr beschäftigt (X 418). Was ihn dann aber veranlaßt hat, das doktrinale Geschäft doch wieder liegen zu lassen und zu dem kritischen zurückzukehren, kann nach verschiedenen Aeußerungen nicht zweifelhaft sein. Es waren die Mißverständnisse und Entstellungen seiner Denkweise, die ihm in zahlreichen und selbst verständigen Kritiken entgegentraten [1]). Um ihnen zu begegnen, wollte er nun doch die schwierigste Aufgabe angreifen, das Moralprinzip als aus derselben gemeinschaftlichen Quelle der Vernunft entsprungen darzustellen, wie die Prinzipien der theoretischen Erkenntnis (IV 391). Vorübergehend scheint er versucht zu haben, diese Einheit der Vernunftgesetzgebung dadurch auch äußerlich zum Ausdruck zu bringen, daß er die praktische Gesetzgebung in die zweite Auflage der Kr. r. V. mit hineinarbeitete. Doch muß dieser Plan bald aufgegeben sein. Das neue Werk ist dann offenbar in kurzer Zeit während der ersten Hälfte des Jahres 1787 ausgearbeitet und 1788 erschienen.

Treibend aber ist auch diesmal der metaphysische Gedanke gewesen. Unter den Bedenken, welchen Kant mit seinem neuen Werke begegnen will, nennt er selbst in der Vorrede zwei als die wichtigsten. Das eine betrifft die „im theoretischen Erkenntniß ge-

[1]) Ueber die Entstehung der Kr. pr. V. vgl. besonders Natorp in der Akademie-Ausgabe V 489 ff.

Digitized by Google

leugnete und im praktischen behauptete objective Realität der auf Noumenen angewandten Kategorien", das andere, „die paradoxe Forderung, sich als Subject der Freiheit zum Noumen, zugleich aber auch in Absicht auf die Natur zum Phänomen in seinem eigenen empirischen Bewußtsein zu machen" (V 6), beide also beziehen sich auf jenen Uebergang vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen, um den es Kant in seiner neuen Begründung der Metaphysik vor allem zu tun ist. An diesem Punkte mißverstanden zu sein, schmerzte ihn besonders; damals wie heute hatte man aus der Kr. r. V. die Absicht herausgelesen, daß der menschlichen Vernunft jeder Aufstieg zum Uebersinnlichen abgeschnitten werden sollte. Diesen eigentlichen Stein des Anstoßes soll die neue Kritik beseitigen. So schreibt er unmittelbar vor dem Abschluß derselben an Schütz: „diese wird besser als alle Controversen mit Feder und Abel . . . die Ergänzung dessen, was ich der spekulativen Vernunft absprach, durch reine praktische, und die Möglichkeit derselben beweisen und faßlich machen, welches doch der eigentliche Stein des Anstoßes ist, der jene Männer nöthigt, lieber die unthunlichsten, ja gar ungereimte Wege einzuschlagen, um das spekulative Vermögen bis aufs Uebersinnliche ausdehnen zu können, ehe sie sich jener ihnen ganz trostlos scheinenden Tendenz der Kritik unterwürfen" (X 467). Den Geltungsbereich unserer Erkenntnisbegriffe mit noch entschiedeneren Linien als es bisher geschehen war, in den Bezirk des Uebersinnlichen hinein auszudehnen, ist so die Absicht und der treibende Grund des neuen Werkes. Es ist ein weiterer Baustein für die neuen Grundmauern der Metaphysik.

Darum kann ich auch der meist angenommenen Auffassung nicht beistimmen, daß die Kr. pr. V. inhaltlich gegenüber der Grundlegung kaum etwas Neues biete. Dies mag für den ethischen Gedankengehalt zutreffen, da beide Schriften in dieser Hinsicht ja nur das Grundprinzip der Moral herausarbeiten wollen und dazu die spätere Schrift, abgesehen von ihrer veränderten Einkleidung, neue Gesichtspunkte in der Tat kaum beibringen konnte. Ganz anders ist das Verhältnis dagegen zu beurteilen im Hinblick auf die metaphysischen Fragen. Sie werden in der neuen Schrift entschieden weiter geführt, und zwar in doppelter Hinsicht: Die schon behandelten werden eingehender begründet und neue Folgerungen werden aus dem Ergebnis gezogen. Kant gedachte keineswegs nur in anderer Darstellung sich zu wiederholen, wenn natürlich auch eine Aenderung in seinen Grundgedanken nicht eintrat. Was er

Digitized by Google

Neues zu bieten hatte, war eben die genauere Darlegung des Gebrauchs, welcher von diesen Grundgedanken für die Erkenntnis des Uebersinnlichen gemacht werden könnte. Dies ist der bestimmende Grund für die Abfassung der neuen Kritik.

Der Ansatz für die Erörterungen der Kr. pr. V. war bereits in der Grundlegung gewonnen. Nach dem alten Satze der kantischen Erkenntnislehre erweitern nur synthetische Urteile unsere Erkenntnis. Sie sind a priori und deshalb notwendig, wenn sie aus reiner Vernunft hervorgehen. Solche Urteile hatte die Kr. r. V. nur für Mathematik und Naturwissenschaft, nicht für die Metaphysik anerkannt. Denn, um eine Synthesis in der Erkenntnis zustande zu bringen, war eine Mannigfaltigkeit zu fordern, auf welche die Begriffe Anwendung zuließen. Ohne solche gegebene Mannigfaltigkeit lieferten sie nur analytische Urteile. Diese Mannigfaltigkeit wurde den Verstandesbegriffen durch die Anschauung geboten, den Vernunftbegriffen dagegen mangelt sie, weil sie sich nur auf die Verstandesbegriffe und nicht auf die Anschauung richten. Deshalb gehen aus ihnen nur analytische und keine synthetischen Urteile hervor, und sie vermögen unsere Erkenntnis nicht zu erweitern.

Ueber dieses Ergebnis der Kr. r. V. führte nun die Grundlegung insofern hinaus, als es ihr bei der Analyse des praktischen Vermögens gelang, einen synthetischen Satz a priori, der aus reiner Vernunft hervorgeht, obwohl ihm keine Anschauung entspricht, zu entdecken. Es ist der Satz des reinen Sollens, des kategorischen Imperativs, in dem der Wille mit dem Gesetz, der empirische mit dem reinen Willen synthetisch vereinigt ist.

Die Grundlegung selbst hatte nun in ihren beiden ersten, den Hauptteilen, nur auf dem Wege der Analyse den Tatbestand dieses synthetischen Satzes festgestellt. Aber mit dieser Tatsachenfrage war auch hier die Rechtsfrage noch nicht erledigt. Es war dies nur eine Exposition, welche dartat, daß dieser Satz in der reinen Vernunft enthalten sei und a priori aus dieser herfließe, es war aber noch keine Deduktion, durch welche seine objektive und allgemeine Gültigkeit gerechtfertigt wurde (vgl. V 46). Auf die Notwendigkeit einer solchen Deduktion war dann im dritten Abschnitt der Grundlegung hingewiesen (IV 447); durch sie müßte nicht nur der Tatbestand, sondern die „Möglichkeit“ des kategorischen Imperativs erwiesen werden, d. h. seine transzendentale Möglichkeit, welche bedeutet, daß der Satz nicht nur widerspruchsfrei

Digitized by Google

von uns zu denken und also in unserer Vernunft als Tatsache vorhanden ist, sondern daß ihm ein wirklicher Gegenstand entspricht und ihm also objektive Realität zukommt (vgl. Kr. r. V. III 207).

Zu einer solchen „Deduktion" aber hat dann die Grundlegung nur noch die Vorbereitung geboten, nicht sie selbst. Sie hat nämlich in ihrem dritten Abschnitt die Bedingung bezeichnet, unter der allein die „Möglichkeit" des kategorischen Imperativs stattfinden könnte. Diese Bedingung war die Freiheit, und zwar eine Freiheit, die solchen Wesen zukommt, welche zugleich Glieder der Sinnenwelt sind, so daß ihnen die Ideen der intelligibeln Welt der Freiheit als Forderungen erscheinen, denen sie in der Sinnenwelt nachkommen sollen. Der Rechtsanspruch des kategorischen Imperativs auf objektive Geltung wurde also nur insofern als gültig erwiesen, als die einzige Bedingung angegeben wurde, unter der er anerkannt werden müßte. Diese Bedingung selbst aber, die Freiheit, wurde ausdrücklich als eine unbewiesene Voraussetzung eingeführt, an welcher aller Gebrauch der Vernunft eine Grenze fände. Um deswillen führte Kant in der Grundlegnng auch noch nicht den Begriff einer „praktischen Erkenntnis" ein, der nach seiner ganzen Terminologie bei dem Vorhandensein synthetischer Sätze a priori doch der angemessenste gewesen wäre, sondern begnügte sich mit dem bescheideneren eines „vernünftigen Glaubens".

Nun werden wir zwar nicht hoffen dürfen, die Deduktion so weit zu führen, daß auch die Möglichkeit der Freiheit erklärt werde. Grenzbegriffe gibt es ja auch in der theoretischen Erkenntnis, die nur als vorhanden aufgewiesen, aber nicht hinsichtlich ihrer Möglichkeit durchsichtig gemacht werden können, wie etwa der Begriff der Anschauung. Solche unbewiesene Voraussetzungen brauchen den Wert der Deduktion an sich nicht zu schmälern, macht doch sogar die Mathematik in ihren Axiomen und Postulaten solche Voraussetzungen. Aber was allerdings gefordert werden muß, ist dies, daß solche unbewiesene und unbeweisbare Voraussetzung noch weiter geklärt werde, damit ihr eigentümlicher Charakter durchsichtig werde. Erst dann wird sich ihre Tragfähigkeit beurteilen lassen. Erst dann wird sich beurteilen lassen, welchen Wert eine auf Grund solcher Voraussetzung geführte Deduktion besitzt, wenn der logische Sinn dieser Voraussetzung selbst begriffen ist. Erst dann also wird diese Deduktion wahrhaft geleistet sein.

Dies ist die e i n e Aufgabe der Kr. pr. V., welche sie in ihrem ersten Teile, der Analytik, löst. Die große Bedeutung, welche ihr

Digitized by Google

für Kant zukommt, kann nicht zweifelhaft sein. Gelingt es nämlich, die objektive Gültigkeit jenes synthetischen Satzes a priori zu erweisen, so bedeutet das nichts Geringeres, als daß nun doch reale Erkenntnis aus reiner, nicht an die Anschauung gebundener Vernunft möglich ist, also synthetische Erkenntnis aus reiner Idee. Das ist aber die wahrhaft unsere Begriffe erweiternde Erkenntnis des Uebersinnlichen. Hier verspricht die praktische Vernunft zu leisten, was die theoretische Vernunft verweigerte. Gelingt die Deduktion, so steigert sich der „moralische Glaube" zur „praktischen Erkenntnis", deren Geltung allerdings auf das praktische Gebiet beschränkt bleibt[1]).

Aber die Kr. pr. V. hat noch eine weitere Aufgabe, und ihr ist der zweite Teil, die Dialektik, gewidmet. Wenn es gelingt, jenen synthetischen Satz, der den entscheidenden Schritt von der sinnlichen in die übersinnliche Welt tut, so zu rechtfertigen, daß er den strengsten Anforderungen, welche reine Vernunft an ihre Sätze stellen muß, genügt, so haben wir damit durch einen Satz a priori erstmals im Uebersinnlichen Fuß gefaßt. Dann erhebt sich alsbald die weitere Frage, ob es nicht gelingt, von diesem einen glücklich in Besitz genommenen Punkte aus unsere Erkenntnis noch über weitere Gebiete im Reiche des Uebersinnlichen auszudehnen. Es wird zu fragen sein, ob mit dem ersten Satze nicht weitere derart notwendig zusammenhängen, daß die für jenen erwiesene objektive Gültigkeit sich auch auf diese erstreckt, und ob dadurch nicht ein bestimmterer Begriff von den Gegenständen der intelligibeln Welt zu gewinnen ist.

Wir haben also zunächst die Deduktion des ersten synthetischen Satzes zu leisten (Analytik) und hierauf zuzusehen, ob sich weitere synthetische Sätze an ihn anschließen (Dialektik). Beides bezeichnet Kant selbst in der Vorrede als die eigentliche Aufgabe der Schrift, nämlich einmal den Begriff der Freiheit in seiner Realität zu erweisen, und hierauf die Realität der weiteren an ihn sich anschließen-

[1]) Der Begriff der „praktischen Erkenntnis", der von der Kr. pr. V. an ein dauernder Bestandteil von Kants Sprachgebrauch wird, findet sich bereits an einer Stelle der Kr. r. V. (III 421). Doch wird hier nur die Erkenntnis der moralischen Gesetze selbst als solche bezeichnet, nicht die der (theoretischen) Folgerungen, die sich unter der Voraussetzung des moralischen Gesetzes ergeben. Nach dieser Stelle wird durch die praktische Erkenntnis nur erkannt, was geschehen *soll*. Nach dem späteren Sprachgebrauch dagegen richtet sich auch die praktische Erkenntnis auf das, was ist (Freiheit, Gott, Unsterblichkeit), nur erweist sie ihre Sätze, indem sie das Sollen als Voraussetzung zugrunde legt.

Digitized by Google

den Ideen (V 3f.). Die erste Aufgabe wird durch den Begriff eines Faktums der reinen Vernunft gelöst, die zweite führt auf die Postulate der reinen praktischen Vernunft. Dabei bezeichnet jenes Faktum die Grundlage, diese Postulate die Ziele einer praktischen Erkenntnis. In diesen drei Begriffen ist der neue Gedankengehalt ausgesprochen, welchen die Kr. pr. V. den bisherigen Schriften hinzufügt.

2. Das Faktum der reinen Vernunft.

Von Leibniz' Unterscheidung der Tatsachen- und der Vernunftwahrheiten gehen alle Erkenntnisfragen der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert aus. Allein im Gebiete der Tatsachenwahrheiten gibt es nach Leibniz synthetische, im Gebiete der Vernunftwahrheiten dagegen nur analytische Urteile. Jene sind zufällig und a posteriori, diese a priori und notwendig. Daher die Paradoxie der kantischen Frage nach synthetischen Urteilen a priori, weil in diesen die Bedingungen beider, grundsätzlich getrennter Gruppen von Wahrheiten verknüpft sind. Aber der leibnizsche Gedanke wirkte doch auch bei Kant noch insofern nach, als auch für Kant den Urteilen das synthetische Element allein aus den Tatsachen der Anschauung kommen kann. Damit eine Synthese stattfinden könne, muß irgend etwas „gegeben" sein, da der Begriff in seiner Spontaneität für sich allein nur analytische Urteile hervorbringt. Darum lief die Analytik hauptsächlich auf den Nachweis hinaus, daß der Verstandesbegriff auf die Anschauung eine Anwendung zulasse, und gipfelte im Schematismus.

Wenn nun auch im Praktischen solche synthetische Urteile a priori möglich sein sollen, so muß auch auf diesem Gebiete ein Bestandteil in sie eingehen, der die Anschauung vertritt, ein gegebenes Mannigfaltiges, das zu dem Vernunftbegriff das synthetische Element hinzubringt. Es muß eine Tatsache sein, denn nur Tatsachen eignet solche Mannigfaltigkeit, während das Wesen des Begriffs in seiner Einheit liegt. Aber diese Tatsache darf nicht sinnlicher Natur sein, denn das Wesen des Moralischen besteht ja in seiner Unabhängigkeit vom Sinnlichen. Würde diese Tatsache einfach dem empirischen Verhalten, das durch die Gefühle der Lust und Unlust bestimmt ist, entnommen, so würde jenes synthetische Urteil seinen apriorischen Charakter einbüßen, wie ja auch im Theoretischen die Verstandesbegriffe, sobald das Empirische der

Digitized by Google

Empfindung in sie eingeht, keine Urteile a priori mehr zu liefern vermögen, sondern allein in ihrer Anwendung auf die reinen Formen der Anschauung. Im Praktischen aber muß auch über diese Formen der Anschauung hinausgegangen werden, da das Moralische, als auf Freiheit gegründet, nur aus der reinen Vernunft selber entspringen kann.

Der praktische synthetische Satz a priori erfordert also zu seiner Möglichkeit eine „Tatsache", die als solche „gegeben" und doch keine sinnliche Anschauung ist: also eine Tatsache der reinen Vernunft. Auch dies ist eine Paradoxie, denn Tatsachen scheint es nur in der Anschauung zu geben, und „gegeben" wird überhaupt immer nur das Sinnliche, da dem Vernünftigen Spontaneität eignet. Aber so paradox die Forderung scheint, so wird ihr doch durch die Wirklichkeit genügt. Schon die Kr. r. V. wies darauf hin, daß eine solche durch Erfahrung gebotene Tatsache im Praktischen enthalten sei (III 521 f., vgl. oben S. 269—271). Aber das Moralprinzip war damals noch nicht in seiner völligen Strenge erfaßt. Und so wird erst in der Kr. pr. V. dieses „Faktum der reinen Vernunft" in seiner wahren Bedeutung geklärt.

Es ist gegeben in dem moralischen Gesetze selbst, das hier wie in der Grundlegung durch Analyse des sittlichen Bewußtseins gefunden wird. In ihm wird der Wille unabhängig von empirischen Bedingungen als reiner Wille durch die bloße Form des Gesetzes bestimmt gedacht und dieser Bestimmungsgrund als die oberste Bedingung aller Maximen (des empirischen Willens) angesehen (V 31). Dieses Gesetz ist nicht der Erfahrung entlehnt und es ist nicht eine Vorschrift, die nur unter der Bedingung irgendwelcher vorgesetzter Zwecke gilt; es ist aber auch nicht aus der Vernunft aus irgendwelchen vorhergehenden Daten derselben „herausvernünftelt", sondern es dringt sich uns unmittelbar auf. Man kann daher „das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Factum der Vernunft nennen . . . ., doch muß man, um dieses Gesetz ohne Mißdeutung als gegeben anzusehen, wohl bemerken: daß es kein empirisches, sondern das einzige Factum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (sic volo, sic jubeo) ankündigt" (V 31). Als solches Faktum ist es unleugbar und wird durch einfache Zergliederung der sittlichen Urteile der Menschen gewonnen: „Das vorher genannte Factum ist unleugbar. Man darf nur das Urtheil zergliedern, welches die Menschen über die Gesetzmäßigkeit ihrer Handlungen fällen: so wird man jederzeit finden,

Digitized by Google

daß, was auch die Neigung dazwischen sprechen mag, ihre Vernunft dennoch, unbestechlich und durch sich selbst gezwungen, die Maxime des Willens bei einer Handlung jederzeit an den reinen Willen halte, d. i. an sich selbst, indem sie sich a priori praktisch betrachtet" (V 32).

Mit diesem Gesetz aber ist der Begriff der Freiheit untrennbar verbunden, denn ein solches Gesetz hat überhaupt nur Sinn für einen Willen, der frei ist (V 28—30). Beide Begriffe müssen daher als Wechselbegriffe betrachtet werden, wobei die Freiheit als der Seinsgrund des Gesetzes gelten muß, das Gesetz dagegen als der Erkenntnisgrund der Freiheit (V 4. Anm., 29 f.). Das Faktum, von dem unsere Erkenntnis anhebt, ist das Gesetz, weil die Freiheit uns niemals durch die Erfahrung an die Hand gegeben werden kann, in der Erfahrung vielmehr alles dem Mechanismus der Natur unterworfen ist. „Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden (so bald wir uns Maximen des Willens entwerfen), welches sich uns zuerst darbietet und, indem die Vernunft jenes als durch keine sinnliche Bedingungen zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigem Bestimmungsgrund darstellt, gerade auf den Begriff der Freiheit führt" (V 29 f.). Das Verhältnis beider Begriffe ist dabei aber so eng, daß sie fast verschmelzen. Denn wenn wir von seiten der Erfahrung die Freiheit stets nur im negativen Verstande, als Unabhängigkeit vom Naturmechanismus und den sinnlichen Bestimmungen, fassen können, so ist der Begriff einer eigenen Gesetzgebung der reinen Vernunft nichts anderes als der Begriff der Freiheit im positiven Verstande. „Also drückt das moralische Gesetz nichts anderes aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetze zusammenstimmen können" (V 33).

Beide Begriffe sind also so innig miteinander verknüpft, daß die Freiheit sich unmittelbar aus dem Gesetze ergibt. „Diese Analytik thut dar, daß reine Vernunft praktisch sein, d. i. für sich, unabhängig von allem Empirischen, den Willen bestimmen könne — und dieses zwar durch ein Factum, worin sich reine Vernunft bei uns in der That praktisch beweiset, nämlich die Autonomie in dem Grundsatze der Sittlichkeit, wodurch sie den Willen zur That bestimmt. — Sie zeigt zugleich, daß dieses Factum mit dem Bewußtsein der Freiheit des Willens unzertrennlich verbunden, ja mit

Digitized by Google

ihm einerlei sei" (V 42). Und so bietet das Faktum den unmittelbaren Hinweis auf eine intelligible Welt. „Dagegen giebt das moralische Gesetz, wenn gleich keine Aussicht, dennoch ein schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärliches Factum an die Hand, das auf eine reine Verstandeswelt Anzeige giebt, ja diese sogar positiv bestimmt und uns etwas von ihr, nämlich ein Gesetz, erkennen läßt" (V 43). Dieser Begriff der Freiheit spielt dabei hier dieselbe Rolle wie in dem theoretischen Vernunftgebrauch die Anschauung. Die Kritik untersucht hier, ob und wie reine Vernunft praktisch sein könne. „In diesem Geschäfte kann sie also ohne Tadel und muß sie von reinen praktischen Gesetzen und deren Wirklichkeit anfangen. Statt der Anschauung aber legt sie denselben den Begriff ihres Daseins in der intelligibelen Welt, nämlich der Freiheit, zum Grunde" (V 46).

Eine Deduktion, wie von den Grundsätzen der theoretischen Vernunft, kann deshalb von dem moralischen Gesetze nicht gegeben werden; es soll ja gar nicht auf gegebene Anschauung angewandt werden, sondern Handlungen bestimmen, die vielleicht in keiner Erfahrung angetroffen werden. Es ist selbst ein „Factum", oder wie Kant hier und in den späteren Teilen der Kr. pr. V. vorsichtiger sagt, „gleichsam ein Factum" der reinen Vernunft und kann als solches nur anerkannt, aber nicht erwiesen werden. Vielmehr schlägt die Deduktion hier den umgekehrten Weg ein. Nicht die auf eine gegebene Anschauung anzuwendenden Gesetze werden als gültig erwiesen, vielmehr wird zu dem gegebenen Gesetz eine der Anschauung entsprechende Wirklichkeit gesucht und deren objektive Realität gerechtfertigt. Wir wissen schon, daß diese in der Freiheit liegt, und so wird das Gesetz zum Rechtsgrunde für die Kausalität durch Freiheit (V 46 f.). „Etwas anderes aber und ganz Widersinnisches tritt an die Stelle dieser vergeblich gesuchten Deduktion des moralischen Princips, nämlich daß es umgekehrt selbst zum Princip der Deduction eines unerforschlichen Vermögens dient, welches keine Erfahrung beweisen [1]), die speculative Vernunft aber (um unter ihren kosmologischen Ideen das Unbedingte seiner Causalität nach zu finden, damit sie sich selbst nicht widersprechen) wenigstens als möglich annehmen mußte, nämlich das der Freiheit,

[1]) Anders Kr. r. V. III 521: „Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. ... Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung. ..." Vgl. oben S. 269 f.

Digitized by Google

von der das moralische Gesetz, welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht blos die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweiset, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen" (V 47).

Jene Kausalität aus Freiheit, welche die theoretische Vernunft als Grenzbegriff anerkennt, über den sie zwar nichts auszusagen vermochte, den sie aber aus den Bedingungen ihres eigenen Denkens heraus als möglich annehmen mußte, wird also durch das moralische Gesetz als wirklich erwiesen. „Das moralische Gesetz ist in der That ein Gesetz der Causalität durch Freiheit und also die Möglichkeit einer übersinnlichen Natur, so wie das metaphysische Gesetz der Begebenheiten in der Sinnenwelt ein Gesetz der Causalität der sinnlichen Natur war, und jenes bestimmt also das, was speculative Philosophie unbestimmt lassen mußte, nämlich das Gesetz für eine Causalität, deren Begriff in der letzteren nur negativ war, und verschafft diesem also zuerst objective Realität" (V 47). Der bloß transzendente Gebrauch der Idee der Freiheit für die theoretische Vernunft wird dadurch in einen immanenten verwandelt, indem, was die theoretische Vernunft nur annehmen konnte, als objektiv real erwiesen wird, nämlich eine im Felde der Erfahrung durch Ideen selbst wirkende Ursache (V 48). Dies ist die allgemeine Bedeutung der hier auf Grund des moralischen Gesetzes gelieferten Deduktion: was für die theoretische Vernunft bloßer Gedanke ist, wird hier realisiert und damit in eine objektive Erkenntnis verwandelt (V 48—50). Die Uebereinstimmung der Vernunft mit sich selbst tritt damit besonders deutlich zutage, indem der von der theoretischen Vernunft offen gelassene Platz von der praktischen ausgefüllt wird.

Der allgemeine, dieser Deduktion der Freiheit aus dem Gesetz zugrunde liegende Gedanke ist folgender. Das Gesetz muß als Faktum anerkannt werden. Was nun als notwendige Voraussetzung für die Geltung dieses Faktums angenommen werden muß, muß selbst als Faktum anerkannt werden und hat also objektive Realität. Nun kann das moralische Gesetz nur für einen Willen Geltung haben, dem Kausalität aus Freiheit zukommt. Also hat diese objektive Realität.

Dabei müssen wir aber den Sinn des Begriffs „Faktum" noch genauer beachten. Es bedeutet nicht eine Tatsache, die als solche gegeben ist, sondern vielmehr die Handlung selbst, welche Tatsachen hervorbringt. Auch hier bleibt die Spontaneität der Ver-

Digitized by Google

nunft gewahrt, ja sie tritt in ihrem praktischen Vermögen in besonderer Reinheit hervor. Sie beweist ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat (V 3). Durch die Tat kommt jenes Faktum des moralischen Gesetzes zu stande (V 42). Ist doch die praktische Vernunft nicht ein Vermögen, gegebene Gegenstände der Wirklichkeit zu erkennen, sondern vielmehr sie durch ihr eigenes Vermögen wirklich zu machen (V 89), so daß sie in vollem Gegensatze zur theoretischen Vernunft die Gegenstände, auf welche sie sich bezieht, selbst hervorbringt (V 66). Wegen dieses grundsätzlichen Unterschiedes der theoretischen von der praktischen Vernunft kann die auf Grund eines „Faktums" der praktischen Vernunft gewonnene Erkenntnis auch nicht für die theoretische Geltung haben. In diesem Sinne ist Kants immer wiederholte Versicherung zu verstehen, daß die so gewonnene objektive Realität der Freiheit „lediglich praktisch" sei, d. h. zur Erweiterung der theoretischen Erkenntnis nichts beitrage (V 48—50). Der theoretische Begriff braucht zu seiner Realisierung immer die Anwendung auf gegebene Anschauung, und nur die praktische Vernunft kann sich statt ihrer eines von der Vernunft selbst hervorgebrachten Faktums bedienen. „Hierdurch wächst nun zwar der speculativen Vernunft in Ansehung ihrer Einsicht nichts zu, aber doch in Ansehung der Sicherung ihres problematischen Begriffs der Freiheit, welchem hier objective und, obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte Realität verschafft wird" (V 49).

So wird also die Gültigkeit des praktischen synthetischen Satzes a priori erwiesen, indem das Dritte das jeder synthetische Satz zur Verbindung seiner Glieder braucht, hier aus ihm selbst als einem Faktum der Vernunft gewonnen wird. Die theoretische Vernunft schreitet von dem Faktum der Anschauung zu den Gesetzen fort; die praktische beginnt umgekehrt mit dem Faktum des Gesetzes und gewinnt aus ihm eine Analogie der Anschauung, nämlich den Begriff eines Daseins nicht in der sinnlichen (anschaulichen), sondern in der intelligibeln Welt, die Freiheit. In diesem Dritten vollzieht sich die in dem Gesetz enthaltene Synthese von reinem und empirischem Willen, und dies Dritte verleiht der Synthese objektive Gültigkeit. Dies bedeutet aber nichts Geringeres, als daß hier ein Satz objektive Gültigkeit gewinnt, dessen Glieder nicht, wie die der theoretischen Erkenntnis, beide in der Anschauung liegen, sondern dessen eines Glied der sinnlichen, das andere der intelligibeln Welt angehört. Dieser Satz vollzieht also, und zwar nicht nur proble-

Digitized by Google

matisch, wie die Ideen der theoretischen Vernunft, sondern in einer objektiv gültigen Weise den großen Schritt aus der Welt der Phaenomena in die der Noumena. Und er sichert damit die Realität auch der letzteren. Was für die theoretische Vernunft denknotwendiger Begriff bleibt und daher für sie immer nur als Zielpunkt, welchem sie in ihrer Erkenntnis nachstreben soll, Bedeutung besitzt, aber niemals Glied dieser Erkenntnis selber wird, das wird hier in seiner objektiven Realität gesichert und damit in einen, aber nur im Praktischen gültigen, Erkenntniszusammenhang einbezogen. Damit ist die bestimmte Erkenntnis des Uebersinnlichen, nach welcher Kant nun schon durch alle Jahrzehnte seiner Entwicklung hindurch suchte, endlich gewonnen. Was die Kr. r. V. in dieser Hinsicht bereits andeutete, ist nun in deutlichen Begriffen auseinander gefaltet.

„Also ist jene unbedingte Causalität und das Vermögen derselben, die Freiheit, mit dieser aber ein Wesen (ich selber), welches zur Sinnenwelt gehört, doch zugleich als zur intelligibelen gehörig nicht bloß unbestimmt und problematisch gedacht (welches schon die speculative Vernunft als thunlich ausmitteln konnte), sondern sogar in Ansehung des Gesetzes ihrer Kausalität bestimmt und assertorisch erkannt und so uns die Wirklichkeit der intelligibelen Welt, und zwar in praktischer Rücksicht bestimmt, gegeben worden, und diese Bestimmung, die in theoretischer Absicht transcendent (überschwenglich) sein würde, ist in praktischer immanent“ (V 105). „Der einzige Begriff der Freiheit gestattet es, daß wir nicht außer uns herausgehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligibele zu dem Bedingten und Sinnlichen zu finden. Denn es ist unsere Vernunft selber, die sich durchs höchste und unbedingt praktische Gesetz und das Wesen, das sich dieses Gesetzes bewußt ist (unsere eigene Person), als zur reinen Verstandeswelt gehörig und zwar sogar mit Bestimmung der Art, wie es als ein solches thätig sein könne, erkennt. So läßt sich begreifen, warum in dem ganzen Vernunftvermögen nur das Praktische dasjenige sein könne, welches uns über die Sinnenwelt hinaushilft und Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschaffe, die aber eben darum freilich nur so weit, als es gerade für die reine praktische Vernunft nöthig ist, ausgedehnt werden können“ (V 105 f.).

Eines der großen Ziele, auf welche die kantische Weltanschauung hinstrebte, ist wieder erreicht. Hier ist kein Schwanken, kein „Schillern und Schweben“, sondern in klarer Entwicklung hat

Digitized by Google

Kant wieder ein Stück von dem gewonnen, was er seit dem Beginn seines Denkens erstrebte. Die Kr. r. V. ruht hauptsächlich auf der Lehre von der Phänomenalität von Raum und Zeit, schränkt damit unsere Erkenntnis auf Erscheinung ein, begründet aber gerade damit und innerhalb dieser Grenzen ihre allgemeine und notwendige Geltung. Die Kr. pr. V. tut den zweiten großen Schritt zur Begründung der kantischen Weltansicht, indem sie durch den Begriff der Freiheit den gesicherten Uebergang in das Reich des Intelligibeln gewinnt und dadurch die objektive Realität der intelligibeln Welt erweist.

Wir haben zuvor schon mit Kant den Ausdruck „Kausalität durch Freiheit" gebraucht. Er bedarf noch einer Rechtfertigung, die uns zugleich weiter führen wird. Weil hier im Praktischen ein synthetischer Satz als a priori gültig erwiesen werden konnte, war es erlaubt, statt des bescheideneren Begriffes eines moralischen Glaubens den bestimmteren einer praktischen Erkenntnis einzuführen, denn Erkenntnis ruht nun einmal auf synthetischen Sätzen. Alle Erkenntnis aber, so hat die Kr. r. V. gelehrt, ist in Kategorien gegründet. Es fragt sich also, wie weit und in welchem Sinne auch die praktische Erkenntnis sich der Kategorien bedienen darf, ohne welche sie Erkenntnis nicht zu sein vermöchte. Die Kr. r. V. hatte den Gebrauch der Kategorien auf Erscheinungen eingeschränkt und dem übersinnlichen Gebrauche derselben objektive Gültigkeit abgesprochen. Es wird also zu fragen sein, in welchem Sinne innerhalb der praktischen Erkenntnis ein solcher Gebrauch doch zufällig ist (V 5 f.).

Mit dem moralischen Prinzip ist ein Gesetz der Kausalität aufgestellt, welches gerade das leistet, was die Kr. r. V. für unmöglich erklärt hatte, welches nämlich unsere Erkenntnis über die Grenzen der Sinnlichkeit hinaus erweitert. Die Vernunft scheint also an diesem Punkte in ihrem theoretischen und praktischen Gebrauche mit sich selbst im Widerspruche zu stehen (V 50). Wird damit nicht jene Rechtfertigung der Kausalität wieder in Frage gestellt, die Kant gegenüber Hume geleistet hatte, da die Notwendigkeit der Kausalität ja nur dadurch gerettet werden konnte, daß sie nicht, wie Hume annahm, auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf Erscheinungen sich richtet (V 50—54)? Dies ist nun nach Kant deshalb nicht der Fall, weil die Kr. r. V. den Begriff der Kausalität als einen Stammbegriff des Verstandes erwiesen hat, durch den sich deshalb auf jeden Fall widerspruchsfrei Objekte

Digitized by Google

denken lassen, wenn auch, um sie objektiv zu bestimmen und zu erkennen, im theoretischen Gebrauch Anschauung gefordert wurde. Wäre der Begriff der Kausalität an sich selbst widerspruchvoll, wie Hume wollte, dann wäre freilich diese, wie überhaupt jede Anwendung unmöglich. Aber weil die Kr. r. V. dies widerlegt hat, indem sie seinen Sitz in den reinen Verstand verlegt hat, so kann er auch eine Anwendung auf nichtsinnliche Objekte erfahren, ohne daß ein Widerspruch entsteht. Nur müßte noch eine Bedingung der Anwendung auf solche Objekte gefunden werden, wie sie die Anschauung für die sinnlichen Objekte bietet (V 54).

Und diese Bedingung der Anwendung bietet auch hier eben jenes „Faktum", das im moralischen Gesetze gegeben ist und dessen objektive Realität begründet. Der Verstand richtet sich mit seinen Begriffen ja nicht nur auf Gegenstände zur theoretischen Erkenntnis, sondern auch auf das Begehrungsvermögen, das dadurch zum Willen wird. In dem Begriff des Willens ist so der der Kausalität schon enthalten, in dem Begriff eines reinen, über die Naturgesetze erhabenen Willens also der Begriff einer Kausalität mit Freiheit. Die objektive Gültigkeit und damit das Recht zur Anwendung dieser Kategorie wird also durch das gleiche Faktum gewährleistet, das uns überhaupt auf die Realität der Freiheit leitete. Doch ist damit auch dieser Gebrauch den Kategorien auf das praktische Gebiet eingeschränkt (V 54—56). So liefert auch hier die praktische Vernunft für den von der theoretischen Vernunft nur als möglich anerkannten Begriff die objektive Realität, aber ohne daß dadurch nun für die Vernunft das Recht entstünde, sie auch im theoretischen Gebiete gelten zu lassen (V 56 f.). Nachdem an der Hand des Kausalbegriffes für das Praktische die objektive Realität der Kategorie im Uebersinnlichen erwiesen ist, kann das auch für die übrigen Kategorien angenommen werden. Es ist damit die allgemeine Geltung der Verstandesbegriffe überhaupt im Bereiche des Uebersinnlichen, aber nicht zur theoretischen Erweiterung unserer Erkenntnis, sondern nur zu praktischer Begründung unserer Pflichten, erwiesen (V 56 f., 65). Diese übrigen Kategorien gehen aber sämtlich aus der einen, der Kausalität als dem Bestimmungsgrunde des Willens hervor (V 65—67). Es liegt dabei das Eigentümliche dieser Kategorien im Gegensatz zu denen des theoretischen Vernunftgebrauchs darin, daß sie zu ihrer Anwendung nicht auf Anschauung zu warten brauchen, sondern weil sie statt der Anschauung die Form eines reinen Willens zugrunde legen, sogleich zu Erkenntnissen werden,

Digitized by Google

„und zwar aus diesem merkwürdigen Grunde, weil sie die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen, (die Willensgesinnung) selbst hervorbringen, welches gar nicht die Sache theoretischer Begriffe ist“ (V 65 f.).

Diese schöpferische Natur der Kategorie im praktischen Gebrauche müssen wir wohl beachten. Sie hat für die Fortbildung der kantischen Gedanken eine besonders wichtige Bedeutung.

Mit dieser Sicherung der Freiheit durch das „Faktum der reinen Vernunft“ ist nunmehr das zweite wesentliche Glied der kantischen Weltanschauung begründet. Das erste, die Lehre von der Natur, war in der Hauptsache durch die Lehre von der Idealität unserer Anschauungswelt begründet. Beide Gedanken gehören untrennbar zusammen. Nur durch jene Lehre von der Idealität unserer Anschauungsformen ist die Möglichkeit der moralischen Freiheit gegeben. Müßten wir uns auch in unserem sinnlichen Dasein und den Bedingungen unseres Handelns in der Sinnenwelt als Dinge an sich selbst betrachten, so wäre die Freiheit nicht zu retten. Entweder würde unser moralisches Dasein nur ein Glied in der Kette der notwendigen Naturkausalität ausmachen und damit nicht mehr unter unsere Verantwortung fallen, oder unsere Selbständigkeit gegenüber dem göttlichen Willen ginge verloren, wenn Gott die Ursache unseres gesamten Daseins wäre. Jene Doppelnatur des Menschen aber läßt gegenüber beiden Möglichkeiten den einzigen Ausweg offen, durch welchen seine moralische Selbständigkeit gerettet wird. Der Naturkausalität ist der Mensch nur als Erscheinung unterworfen und daher in seinem freien, der intelligibeln Welt angehörigen Willen selbst verantwortlich. Und Gott darf nur als Schöpfer des Menschen, sofern er zur Welt der Dinge an sich gehört, betrachtet werden, und ist daher nicht die Ursache der Handlungen des Menschen als Erscheinung. Für diese fällt dem Menschen selbst die Verantwortung zu (V 94—103).

3. Die Idee als Postulat.

Indem die Idee der Freiheit mit Hilfe des Faktums der reinen Vernunft als real erwiesen ist, haben wir erstmals in dem Reiche des Intelligibeln festen Fuß gefaßt. An einem Punkte ist hier der sichere Boden einer objektiven Realität gewonnen. Es erhebt sich alsbald die Frage, ob von hier aus nicht eine Erweiterung der objektiven Erkenntnis intelligibler Gegenstände möglich sei, ob aus

Digitized by Google

dem einen synthetischen Satze, den wir zugrunde gelegt haben, nicht noch weitere entwickelt werden können, um dadurch die „praktische Erkenntnis" über weitere übersinnliche Gegenstände auszudehnen. Insbesondere wird sich diese Frage gegenüber den Ideen erheben, deren Denknotwendigkeit schon im Theoretischen erwiesen wurde. Wie es gelungen ist, der Idee der Freiheit die objektive Realität zu sichern, so kann das gleiche vielleicht auch gegenüber den anderen Ideen gelingen, um auch in Bezug auf sie den moralischen Glauben zu einer bestimmteren Erkenntnis zu erheben.

Um die Möglichkeit einer solchen Erweiterung unserer praktischen Erkenntnis einzusehen, müssen wir das Verfahren beachten, durch das wir den ersten Satz gewonnen haben. Es geschah durch den Rückgang vom Bedingten zur Bedingung. Das moralische Gesetz war hier das Erste, das unmittelbar gegebene Faktum und als solches real. Nun gilt aber der Satz, daß dasjenige, ohne dessen Voraussetzung das erste Reale nicht bestehen kann, auch selber real sein muß. Von dem Bedingten teilt sich die Realität der notwendigen Bedingung desselben mit. Ist sie für das Bedingte erkannt, so muß sie auch von dessen notwendiger Bedingung gelten. Nun war die Freiheit die notwendige Bedingung des Gesetzes, und daher auch selber in ihrer objektiven Realität gesichert. So ist auch hier das metaphysische Verfahren das aufsteigende, analytische. In dem Bedingten wird durch Zergliederung die Bedingung aufgewiesen, ohne welche es nicht gedacht werden kann. Aber dabei wird diese Bedingung nicht nur, wie von der theoretischen Vernunft, als denknotwendige Voraussetzung unseres Vernunftgebrauchs erwiesen; sondern weil sich diese Bedingung hier aus der Zergliederung eines realen Faktums ergibt, so ist damit auch ihre eigene Realität gesichert.

So steigt auch hier im Praktischen die Vernunft vom Bedingten zur Bedingung auf, und kann daher nicht eher zur Ruhe kommen, als bis sie, gerade wie im Theoretischen, bei der Totalität der Bedingungen angelangt ist. Auch im Praktischen sucht sie das Unbedingte, und zwar in der unbedingten Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, der den Namen des höchsten Gutes führt (V 107 f.). Dabei darf dies höchste Gut nur als Gegenstand, niemals aber als Bestimmungsgrund des Willens gefaßt werden, denn Bestimmungsgrund muß im Sittlichen immer das reine moralische Gesetz sein. Würde das höchste Gut den Bestimmungsgrund des Willens abgeben, so würden die Ideen auch hier im

Digitized by Google

absteigenden Gebrauche verwandt werden, und dies würde, gerade wie im Theoretischen, eine Verfälschung derselben bedeuten. In der Theorie ergab der absteigende Gebrauch ein bloßes Scheinwissen, im Praktischen würde eine bloß scheinbare Sittlichkeit entstehen, wenn nämlich das Sittliche nicht um seiner selbst willen, sondern um seiner Folgen im Intelligibeln (Erreichung des höchsten Gutes) willen geschähe. Als Gegenstand des Willens dagegen, auf den sich dieser richtet, wird die Idee des höchsten Gutes angemessen d. h. im aufsteigenden Verfahren gebraucht (vgl. V 108, 109).

Durch diesen Rückgang vom Bedingten zum Unbedingten als der Totalität der Bedingungen gewannen wir im Theoretischen Prinzipien des Vernunftgebrauchs, d. h. Regeln, nach denen sich die Verstandeserkenntnis zu richten hat. Im Praktischen ergibt dasselbe Verfahren Postulate, d. h. notwendige Voraussetzungen eines a priori geltenden Gesetzes. Kant will darunter verstehen „einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz ..., sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt" (V 122). Der sittliche Wille richtet sich im Empirischen stets nur auf bedingte Güter; diese weisen zurück auf ein höchstes Gut, in welchem die völlige Angemessenheit von Wille und Tat erreicht ist. Dieses Gut ist so eine notwendige praktische Vernunftidee, d. h. eine solche, die nicht, wie die theoretische, Regel des Verstandesgebrauchs ist, sondern reales Ziel des sittlichen Handelns. Die Bedingungen nun, welche zu seiner Realität notwendig angenommen werden müssen, sind Postulate der praktischen Vernunft, die deshalb gleichfalls als real vorausgesetzt werden müssen. Diese Voraussetzungen erweitern die theoretische Erkenntnis nicht, sichern aber deren Ideen die Realität, weil sie jenem ersten Realen, dem moralischen Gesetze, notwendig anhangen (V 132). Diese Postulate sind keine Hypothesen, denn solche gibt es nur im theoretischen Gebrauche, wo ich in der Reihe der Gründe aufsteige und schließlich eines Urgrundes bedarf, um dem Einheitsbedürfnis meiner forschenden Vernunft genugzutun. Vielmehr gründet sich das Bedürfnis der praktischen Vernunft auf die Pflicht, die ihrerseits in dem apodiktisch gewissen moralischen Gesetze gegründet ist (V 142). „Also ist dieses ein Bedürfnis in schlechterdings nothwendiger Absicht und rechtfertigt seine Voraussetzung nicht blos als erlaubte Hypothese, sondern als Postulat in praktischer Absicht; und zugestanden, daß das reine moralische Gesetz jedermann als Gebot (nicht als Klugheitsregel) unnachläßlich

Digitized by Google

verbinde, darf der Rechtschaffene wohl sagen: Ich will, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt auch außer der Naturverknüpfung noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch daß meine Dauer endlos sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen darf, mein Urtheil unvermeidlich bestimmt, ohne auf Vernünfteleien zu achten, so wenig ich auch darauf zu antworten oder ihnen scheinbarere entgegen zu stellen im Stande sein möchte" (V 143).

In den zuletzt angeführten Sätzen ist der Inhalt der Postulate schon bezeichnet. Sie stimmen mit den theoretischen Ideen überein. Die Vernunft kann nicht mit sich in Widerspruch sein, sie muß daher in ihrem theoretischen wie in ihrem praktischen Gebrauche auf dieselben Begriffe führen. So bestätigt sie sich selbst wechselseitig durch ihren doppelten Gebrauch. Nur führt dabei der praktische über den theoretischen hinaus, indem er, wie schon dem Begriff der Freiheit, so allen Ideen der Vernunft, die im Theoretischen denknotwendige Begriffe blieben, die objektiver Realität zuführt, und damit den transzendenten in einen immanenten Gebrauch verwandelt, der allerdings auch hier nur in praktischer Absicht und nicht zur Erweiterung unserer Erkenntnis erfolgen darf (V 132—134).

Unsterblichkeit, Freiheit, Dasein Gottes nennt Kant die drei Postulate, von denen das erste der Idee der Seele als eines einheitlichen dauernden Substrates der Erscheinungen des Bewußtseins entspricht, das zweite dem in den kosmologischen Antinomien als problematisch denkbaren Begriff einer Kausalität aus Freiheit und der damit gegebenen Welt des Intelligibeln objektive Realität sichert, und das dritte endlich das transzendentale Ideal von einem höchsten Wesen in einen bestimmten Begriff verwandelt (V 132 f.). Von diesen ist das Postulat der Freiheit, als unmittelbare und nächste Bedingung des moralischen Gesetzes schon in der Analytik aus dem Faktum der reinen Vernunft hergeleitet worden. Die Dialektik hat es daher in der Hauptsache mit den beiden andern zu tun, die sie, wie das schon in der Kr. r. V. angedeutet war (vgl. oben S. 272 f.), über den Begriff des höchsten Gutes ableitet. Die Andeutungsn der füheren Schrift werden in einem strengeren begrifflichen Zusammenhang ausführlicher dargelegt.

Auch die praktische Vernunft wird, wie wir sahen, auf den Begriff des Unbedingten geführt, der ihr in der Totalität ihres

Digitized by Google

Gegenstandes gegeben ist. Dieses höchste Gut muß seinen unbedingten Charakter darin besitzen, daß es die beiden, im Empirischen einander beständig widerstreitenden Bedingungen des moralischen Handelns, Tugend und Glückseligkeit, synthetisch miteinander vereinigt. Mit Unrecht suchten die antiken Moralphilosophen beide, ganz ungleichartige Bedingungen zu identifizieren. Ihre Verbindung ist nicht analytisch, sondern synthetisch. Dies bedeutet aber, daß eine die Folge der anderen sein muß. Im Empirischen ist ein solches Folgeverhältnis überhaupt unmöglich, da die Glückseligkeit als Grund der Tugend diese vernichten würde, die Glückseligkeit als Folge der Tugend aber unmöglich als notwendig angenommen werden kann, da jene von den physischen, diese von den moralischen Gesetzen der Welt abhängt. Das erste Verhältnis ist nun schlechterdings unmöglich, da damit die Tugend selbst, die Bedingung des höchsten Gutes, aufgehoben würde. Das zweite Verhältnis aber ist nur im Sinnlichen unmöglich. In der intelligibeln Welt dagegen läßt sich wohl denken, daß die Verbindung der Tugend mit der Glückseligkeit als ihrer Folge, die sich im Empirischen nur als zufällig zeigt, eine notwendige sein könnte, einen Begriff, den zu bilden ich umso mehr befugt bin, als ich an dem Sittengesetz ja einen Bestimmungsgrund meines Handels habe, der mich meines Daseins in einer Welt der Noumena versichert. Als die erste Bedingung dieses höchsten Gutes ist also Sittlichkeit, als das zweite Element oder als die zwar bedingte, aber doch notwendige Folge derselben Glückseligkeit anzusehen. Dieses höchste Gut muß von der Vernunft notwendig als möglich vorgestellt werden, weil sie selber das Gebot erteilt, zu seiner Hervorbringung alles Mögliche beizutragen (V 110—119).

Aus dieser Idee des höchsten Gutes, welche zu bilden die praktische Vernunft notwendig angetrieben wird, ergeben sich nun die beiden weiteren Postulate der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes. Da die Bewirkung des höchsten Gutes das notwendige Objekt des moralischen Willens ist, so müssen die Voraussetzungen, unter denen es allein möglich ist, selber als notwendig gültig angenommen werden. Nun verlangt das höchste Gut einmal die Vollendung der Sittlichkeit, also die völlige Angemessenheit der Gesinnung an das moralische Gesetz, die nicht in der beschränkten Sinnenwelt, sondern nur in einem ins Unendliche fortgehenden Fortschritt möglich ist. Dieser aber fordert als seine Voraussetzung wieder die „ins Unendliche fortdauernde Existenz und Persönlich-

Digitized by Google

keit desselben vernünftigen Wesens". Das aber ist die Unsterblichkeit (V 122). Ferner verlangt das höchste Gut die notwendige Verknüpfung der Glückseligkeit als Folge mit der Sittlichkeit als Grund. Aus dieser selbst kann die Glückseligkeit nicht hervorgehen, denn in dem Begriff der Sittlichkeit ist sie nicht enthalten. Sie setzt also eine von der Natur unterschiedene Ursache der gesamten Natur voraus, welche diesen Zusammenhang herstellt. Diese Ursache muß aber selbst eine dem moralischen Gesetze gemäße Kausalität besitzen, d. h. Intelligenz, um das Gesetz vorzustellen, und Wille, um nach demselben zu handeln (V 124 f.). „Also ist die oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch Verstand und Willen (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott .... Nun war es Pflicht für uns das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugniß, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfniß verbundene Nothwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen, welches, da es nur unter der Bedingung des Daseins Gottes stattfindet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es ist moralisch nothwendig, das Dasein Gottes anzunehmen" (V 125).

Es fragt sich, welche Gültigkeit diese Sätze innerhalb des Bereiches der praktischen Vernunft gewinnen. Daß wir überhaupt versuchen dürfen, den Grad ihrer Gültigkeit über das von der theoretischen Vernunft allein erreichte Maß hinaus zu steigen, hängt mit dem von Kant sogenannten Primat der praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen zusammen. Er besagt, daß Sätze, an welchen ein unnachläßliches Interesse der praktischen Vernunft hängt, wenn sie nur der theoretischen Vernunft nicht widerstreiten, auch von dieser angenommen und mit ihren Ergebnissen in jeder Weise verknüpft werden müssen. Das würde nicht stattfinden, wenn die praktische Vernunft sinnlich bedingt wäre, denn dann würde die theoretische die Gültigkeit ihrer aus reiner Vernunft entsprungenen Sätze ihr gegenüber unbedingt aufrecht erhalten. Und alle sinnlichen Ausmalungen der auf praktischem Interesse gegründeten Begriffe, wie Mahomets Paradies oder die Schwärmereien der Theosophen, darf die spekulative Vernunft mit Recht abweisen. Da aber die praktische Vernunft selbst ein reines, von keiner Sinnlichkeit beeinflußtes Gesetz liefert, so muß die theoretische Vernunft die Sätze, welche mit diesem notwendig zusammenhängen, soweit sie ihr nur nicht widersprechen, als ein

Digitized by Google

ihr zwar fremdes, aber doch hinreichend beglaubigtes Angebot annehmen. Die Vernunft darf sich nicht selbst widersprechen, und so führt sie ja auch in ihrem beiderseitigen Gebrauche auf dieselben Begriffe. Ist aber deren Verknüpfung eine notwendige, a priori auf der Vernunft selbst gegründete, dann führt die praktische den Primat. Denn nur dadurch wird ein Widerspruch der Vernunft mit sich selbst vermieden, da sonst die theoretische ihr Gebiet einschränken würde, die praktische aber es zu erweitern getrieben wäre. Daß aber die praktische Vernunft den Primat führt, und nicht umgekehrt die theoretische, kann nicht wunder nehmen, „weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist“ (V 119—121). So vollendet sich auch die theoretische Vernunft erst in der praktischen.

Was leistet die praktische Vernunft zur Erweiterung des Gebrauchs jener Ideen, auf welche auch die theoretische geführt wurde? Die theoretische Vernunft konnte sie nur als problematisch annehmen, ohne über ihre Realität etwas auszumachen, weil sie zu jedem bestimmten, objektiv gültigen Gebrauch ihrer Begriffe der Anschauung bedurfte. Die praktische Vernunft nun, welche in dem moralischen Gesetze ein Faktum zugrunde legte, das ihr an Stelle der Anschauung dienen kann, verwandelt damit diesen problematischen Gebrauch in einen assertorischen, d. h. sie gewinnt den Vernunftbegriffen ihre Bestimmtheit, so daß sie sich aus bloßen Regeln des Verfahrens in inhaltlich erfüllte Begriffe verwandeln (V 134 f., 141). Schon die theoretische Vernunft hatte gezeigt, daß der Gebrauch der Kategorien auch auf Vernunftideen, unabhängig von der Erfahrung, ausgedehnt werden könne. Er ergab dann allerdings keine Erkenntnis, aber die Vernunftideen ließen sich an der Hand dieser Kategorien doch wenigstens denken. Zur Erkenntnis bedurften sie der Anwendung auf Anschauung. Indem nun die praktische Vernunft in ihrem Gesetz ein Analogon der Anschauung heranbringt, gewinnen sie hier eine Grundlage, auf die gestützt sie zur objektiven Erkenntnis gesteigert werden können. Der Begriff des höchsten Gutes versichert sie eines wirklichen Objekts. Es ist also im Praktischen die Gewähr gegeben, daß diese Anwendung der Kategorien im Uebersinnlichen auf ein wirkliches Objekt sich richte. Die durch sie gewonnenen Denkinhalte empfangen damit jene objektive Realität, die ihnen im Theoretischen versagt blieb (V 136). Es findet also eine wirkliche Erweiterung unserer

Digitized by Google

Erkenntnis statt, indem die transzendenten Begriffe der theoretischen Vernunft hier immanent und konstitutiv werden (V 133, 135). Aber diese Erweiterung geschieht nur in praktischer Absicht, d. h. ich darf die so gewonnenen Begriffe nun nicht zum Ausgang theoretischer Einsichten machen wollen, indem ich in der Wissenschaft synthetisch aus ihnen ableite (V 134 f.) Der Gottesbegriff gehört nicht in die Physik, sondern allein in die Moral. Hier aber ist es möglich, zu erreichen, was auf dem theoretischen Weg immer unerreichbar blieb: einen genau bestimmten Begriff des Urwesens. Ich bin berechtigt, ja gehalten, dem höchsten Wesen die Eigenschaften zuzuschreiben, ohne die das moralische Gesetz und seine Erfüllung nicht möglich wäre (V 138—141).

So erhält also erst hier die Dialektik der reinen Vernunft ihre endgültige Antwort, und zwar eine durchaus positive. Wo die theoretische Vernunft auf Begriffe geführt wurde, die sie als Regeln ihres Verfahrens notwendig vorausetzen mußte, ohne sie doch realisieren zu können, wie den Begriff der über die Vergänglichkeit des Sinnlichen erhabenen Seele oder eines höchsten Wesens als Urhebers der Sinnenwelt, da bestätigt die praktische Vernunft diese Begriffe nicht nur, sondern sichert ihnen ihre objektive Realität. Und wo sie sich in für sie unaufhebbare Widersprüche zwischen Naturkausalität und Freiheit verwickelt sah, aus denen sie nur durch die doch rein problematische Annahme einer intelligibeln Welt und der Zugehörigkeit des Menschen zu ihr einen Ausweg fand, da zeigt die praktische Vernunft, daß sie diesen Ausweg mit Recht suchte, denn in der praktischen Vernunft findet dieses Reich des Intelligibeln seine objektive Begründung (V 132 f.).

Diese Doppelnatur des Menschen ist schließlich der Gedanke, in dem die Betrachtung des Vernunftvermögens, das nun nach seinen beiden Seiten ausgemessen ist, gipfelt. Auch hier zeigt sich Kant als Platoniker. Der Mensch steht zwischen zwei Reichen, dem Reiche des Sinnlichen und des Intelligibeln, mitten inne, und er gehört ihnen beiden an. Der Sinn dieser seiner Stellung kann nur im Praktischen gefunden werden. Sie allein macht das reine Handeln aus Pflicht möglich, auf das schließlich doch alles ankommt. Denn indem die theoretische Vernunft uns auf die sinnliche Welt einschränkt, die praktische uns dagegen antreibt, unser Handeln nach Gesetzen der intelligibeln einzurichten, entsteht jenes unablässige Streben, das eigentlich den Wert des Moralischen ausmacht, indem der Mensch beständig angetrieben wird, sich emporzuarbeiten,

Digitized by Google

um Kraft zum Widerstande gegen die Macht der Neigungen zu gewinnen. Wäre dagegen die intelligible Welt uns (theoretisch) ebenso gewiß und dadurch unmittelbar vor Augen liegend, wie die sinnliche, so würde ein solcher Kampf nicht stattfinden; Furcht oder Hoffnung, aber nicht die reine Achtung vor dem Gesetze würde unser Handeln bestimmen, und reine Moralität wäre nicht vorhanden (V 146—148). „Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu theil werden ließ" (V 148). —

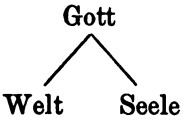
Wir fassen kurz das Ergebnis zusammen, das in der Kr. pr.V. gewonnen ist. Der Uebergang von der sinnlichen zur übersinnlichen Welt ist nunmehr besser und durch festere Begriffskonstruktionen gesichert, als die kurzen Andeutungen in der Methodenlehre der Kr. r. V. zu leisten vermochten. Und zwar wird dieser Uebergang hier durch das sittliche Bewußtsein des Menschen hindurch gewonnen. Diese Gedanken gehörten, wie wir früher (S. 116—119) sahen, zu den ursprünglichen Bestandteilen von Kants Weltanschauung. Freiheit und Unsterblichkeit sind auch damals schon die Begriffe, um die sein Denken auf diesem Gebiete kreist, und die moralische Freiheit bot auch damals schon vor allem den Weg in dieses übersinnliche Reich. Der im Menschen ruhende moralische Wert ist es, der ihn mit beiden Welten verbindet; durch die Seele führt der Weg von der Welt zu Gott. Die wahre Bestimmung des Menschen liegt in dieser übersinnlichen Welt, die sich ihm ganz erst jenseits des Grabes auftun wird. Und auch darin stimmt dies nunmehr gewonnene Ergebnis mit den ursprünglichen Inhalten dieser Weltanschauung überein, daß das moralische Gesetz in enger Verbindung gedacht wird mit dem theoretischen Vernunftgesetz, welches unsere Erkenntnis bestimmt. Der in Leibniz' Seelenbegriff enthaltene idealistische Gedanke wirkte seit Anfang in Kants Denken fort, der Gedanke eines ursprünglich der Seele innewohnenden Wissens, durch welches sie sich ihrer von dem Sinnlichen unabhängigen Spontaneität bewußt wird (S. 115 f.). Nur sind die Gedanken, die damals ziemlich unverknüpft nebeneinander standen, jetzt in einen strengen Zusammenhang einbezogen.

Die Zugehörigkeit also des Menschen zu einer intelligibeln Welt und damit deren Dasein, dieser zweite Eckpfeiler des kanti-

Digitized by Google

schen Gedankengebäudes, ist nunmehr befestigt. „Der bestirnte Himmel über mir" als der Ausdruck der Gesetzlichkeit der Erscheinungswelt, und „das moralische Gesetz in mir" als die Versicherung einer übersinnlichen Welt, in diesem Doppelgedanken klingt die Kr. pr. V. aus (V 161—163). Diese beiden Eckpfeiler des Gebäudes sind errichtet.

Noch aber fehlt ihrer beider Verbindung. Von jenem Dreibegriff, den Kant, Wolffs Spuren folgend, seiner Weltanschauung zugrunde legte:



sind zwar alle drei Begriffe schon festgelegt, aber die Verbindung ist bisher nur von der Seele zu Gott, von dem moralischen Gesetz zur intelligibeln Welt gesucht. Die Verbindung von der Welt zu Gott und damit zum Reiche des Intelligibeln überhaupt, ist noch nicht genügend gesichert, obwohl auch sie schon in der ursprünglichen kantischen Weltanschauung gesucht wurde (S. 113—115). Auch hierfür hatte die Kr. r. V. wohl einige Andeutungen gegeben, und ebensolche enthielt die Kr. pr. V. Aber eine strenge begriffliche Darlegung dieses Verhältnisses war noch nicht erfolgt. Kants kritische Begründung seiner Weltanschauung vollendet sich, indem er diese Verbindung zwischen den beiden schon aufgestellten Eckpfeilern schafft. Damit wird zugleich auch die letzte, noch unerledigte Grundfrage der ursprünglichen kantischen Weltanschauung ihre Erledigung finden, die Frage nach dem Verhältnis von Mechanismus und Teleologie.

Digitized by Google

Siebentes Kapitel.

Die teleologische Erkenntnis.

1. Die Idee als Zweck.

Am Ende der Kr. r. V. ergab sich der Begriff des moralischen Gesetzes, der dann zur Kr. pr. V. hinüberleitete, um in dieser einer ausführlichen Bearbeitung unterzogen zu werden. Aehnlich läuft auch die Kr. pr. V. auf einen Begriff hinaus, der in ihr keine genügende Klärung findet und daher ein weiteres kritisches Werk zu seiner Darlegung erheischt. Es ist der Begriff des Zwecks, der in dem Gedanken des höchsten Gutes als letztem Zweck alles Handelns innerhalb der Kr. pr. V. hervortrat. Er steht im Mittelpunkte des dritten kritischen Werkes, der Kritik der Urteilskraft, die demnach ebenso aus den Fragen der Kr. pr. V. hervorwächst, wie diese aus denen der Kr. r. V.

Der Zweckbegriff war ein noch nicht aufgearbeiteter Restbestand der alten kantischen Weltanschauung, wie sie uns schon in der Naturgeschichte des Himmels entgegentrat. Vor den Lebenserscheinungen machte die mechanische Erklärung Halt, sie galten als nur teleologisch erklärbar. Sie galten Kant als der stärkste Beweis für die Zufälligkeit der Welt und ihre Abhängigkeit von einem außerweltlichen Wesen. Wie in der Welterklärung Mechanismus und Teleologie gegeneinander abzugrenzen und miteinander zu verbinden seien, diese Frage gehörte zu den ältesten und dringendsten des kantischen Denkens, dringend zumal schon deshalb, weil sie ihm durch den Versuch einer Vereinigung von Newton und Leibniz aufgegeben war, auf den es ihm besonders ankam.

Nachdem nunmehr, vor allem durch den Begriff des Endzwecks (höchstes Gut) im Reich des Intelligibeln fester Fuß gefaßt ist, erhebt sich die alte Frage unter einem neuen Gesichtspunkt. Es fragt sich, ob dieser Zweckbegriff, der zunächst nur für das intelligible Reich gewonnen ist, nunmehr nicht eine rückwirkende Kraft auf die Erkenntnis auch der empirischen Wirklichkeit auszuüben vermag; ob nicht auch die empirische Welt als irgendwie durch

Digitized by Google

den Zweck bestimmt aufgefaßt werden kann. Wenn die intelligible Welt der Grund der sinnlichen ist, so müssen die Maßstäbe jener doch irgendwie auch für diese gelten. Mit der Aufzeigung dieses Verhältnisses wäre dann auch die Verbindung von der intelligibeln zur sinnlichen Welt, von Gott zur Natur, gewonnen, zwischen denen in der Kr. pr. V. noch eine scharfe Lücke aufklaffte.

So lag der Grundgedanke der neuen Kritik, der Zweckbegriff, unmittelbar auf Kants Wege. In demselben Briefe, in dem er die alsbald bevorstehende Vollendung der Kr. pr. V. ankündigt, erwähnt er schon den Plan zu dem neuen Werke (X 467). Als Teleologie stellt er sie zwischen theoretische und praktische Philosophie mitten hinein (X 488). Merkwürdigerweise wird dann aber das neu geplante Werk, das über Teleologie handeln sollte, zuerst unter dem Titel einer Kritik des Geschmacks erwähnt (X 467, 488), die teleologische Betrachtung also nicht nur schon auf die ästhetische Frage ausgedehnt, sondern diese dabei so in den Vordergrund geschoben, daß die eigentlich teleologische wohl nur nebenher berücksichtigt werden sollte [1]).

Wie Kant dazu kam, dem Geschmack neben dem Erkenntnis- und dem Begehrungsvermögen eine besondere kritische Untersuchung einzuräumen, diese Frage liegt außerhalb unseres Weges. Es war bedingt durch seine fortschreitende Abwendung von den Grundsätzen der englischen Psychologen, in deren Gefolge er früher das Aesthetische nur einer empirischen und psychologischen Zergliederung für fähig gehalten hatte. Es ist dieselbe Entwicklung, wie er sie schon hinsichtlich des ethischen Gebietes durchgemacht hatte, das er in den sechziger Jahren im Sinne der Engländer auch nur auf das Gefühl gründen wollte. Wie in diesem, so fand er nunmehr auch auf dem ästhetischen Gebiete allgemeine, also in der Vernunft begründete Prinzipien, deren Rechtfertigung in einer kritischen Untersuchung erfolgen mußte. Als entscheidende Anregung, auf welche Kant selbst hinweist (X 488) kam dann noch die in der Psychologie der Zeit üblich gewordene Dreiteilung unserer Gemütskräfte hinzu, derzufolge das Gefühl als ein selbständiges Vermögen zwischen Erkennen und Begehren eingeschoben wurde, und für

[1]) Daß sie, wie Windelband in seiner Entstehungsgeschichte der Kr. U. (Akad. Ausg. V 513—527) annimmt, damals auf die ästhetischen Fragen völlig beschränkt werden sollte (S. 518), kann ich nicht glauben, da Kant doch gleichzeitig die Teleologie als Gegenstand der Schrift bezeichnet (X 588), und beide Begriffe meines Wissens bei ihm nirgends dasselbe bedeuten.

Digitized by Google

das nun auch besondere Prinzipien in der Vernunft entdeckt werden mußten[1]).

Daß beide Gebiete, Aesthetik und Teleologie, sich aber in dem einen Vermögen, der Urteilskraft, bei Kant zusammfanden (vgl. XI 39), ist für die Auffassung des 18. Jahrhunderts weniger auffällig als für die unsrige. Lag es doch dem Denken der Aufklärung sehr nahe, das Schöne mit dem Zweckmäßigen in Verbindung zu bringen, und andererseits weiß man, welche Rolle die teleologische Betrachtung von Natur und Leben unter religiösen Gesichtspunkten in der Dichtung jener Zeit spielte.

Stand so der Grundgedanke der neuen Kritik in seinen allgemeinen Umrissen bereits fertig da, als die Kr. pr. V. kaum abgeschlossen war, so hat sich durch äußere Gründe die Niederschrift selbst noch eine Zeitlang verzögert. Erst Anfang 1790 geht der erste Teil des Manuskripts an den Berliner Verleger ab, bei dem das Werk zur Ostermesse desselben Jahres erscheint (vgl. V 522—524). —

In dem Zweckbegriff vollendet sich der Gedankenbau von Kants kritischem Werk. Die letzten, bisher noch nicht aufgearbeiteten Gedanken seiner Weltanschauung erfahren hier ihre Begründung, und das Ringen nach solcher Begründung, das Kants Entwicklung bestimmt, findet seinen Abschluß. Zugleich greift dieser Gedanke auf alle anderen Bestandteile des kantischen Denkens über und verbindet sie noch einmal in einem bestimmten Sinne. Es ist der Schlußstein des Gewölbes, welcher, von allen übrigen Steinen getragen, auch ihnen erst den letzten Halt gewährt.

Die teleologische Betrachtung ist die seit alters in der Metaphysik heimische. Die deutsche Schulphilosophie hatte seit dem Mittelalter in der teleologischen Beurteilung der Wirklichkeit immer ihre Aufgabe erblickt. Als dann die neue mechanische Naturwissenschaft, die nur den Kausalbegriff als Erklärungsprinzip anerkannte, eindrang, entstanden harte Reibungen, und das Bestreben, beide Betrachtungsweisen miteinander zu versöhnen, gewann eine besondere Wichtigkeit. Dies Bestreben ist gerade für die deutsche Philosophie kennzeichnend, während man in Westeuropa unter dem Einfluß der neuen Wissenschaft die Teleologie meist einfach über Bord warf, um später vielleicht, aber ebenso unvermittelt, zu ihr zurückzukehren. In Deutschland dagegen betrachtete es die Philo-

[1]) Das Nähere über diese Entwicklung Kants siehe in der Schrift von Otto Schlapp, Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft 1901.

Digitized by Google

sophie als ihre Aufgabe, die neue mechanische Welterklärung in die alte teleologische einzubauen. So hatte Leibniz seine Monadenlehre unter dem Gesichtspunkt einer Vereinigung von Mechanismus und Teleologie geschaffen, und derselbe Gedanke wirkte, wenn auch veräußerlicht, in dem wolffischen Systembaue fort. Es ist dieselbe Frage, vor welche nunmehr auch Kant gestellt wird, und er sucht ihr eine Lösung, in der er den Zusammenhang mit den leibnizschen Gedanken nicht verleugnet. Auch er nimmt die Welt, in welcher die mechanische Erklärung restlos gilt, als Erscheinung, und läßt sie in einer intelligibeln Welt begründet sein, welche vom Zweckbegriff beherrscht ist. Die Welt als Ganzes kann daher bei ihm wie bei Leibniz nur teleologisch verstanden werden. Aber weitere Gedanken, die aus Kants Entwicklung besonders zu erklären sind, treten hinzu.

Von verschiedenen Seiten war Kant durch die Untersuchungen der letzten Jahre auf den Zweckbegriff geführt worden. Einmal von seiten der praktischen Philosophie, wo der Mensch als Träger des sittlichen Gesetzes zugleich als einziger Selbstzweck des sittlichen Handelns gilt, der niemals nur als Mittel gebraucht werden darf, und wo das sittliche Handeln auf einen letzten Zweck, das höchste Gut, hinweist, durch dessen Begriff es der „praktischen Erkenntnis“ gelang, ihre Begriffe über das Reich des Intelligibeln auszubreiten. Aber dieses intelligible Reich hatte nun auch schon in der praktischen Philosophie rückwirkend die Auffassung der Erscheinungswelt mit bestimmt. Der bestimmte Begriff des Intelligibeln war nicht nur von seiten des moralischen Handelns, sondern auch von der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Erscheinungswelt bedingt (V 139). Diese Wirkung des Zweckbegriffs auf die Erscheinungswelt fand von einer ganz anderen Seite her eine sehr nachdrückliche Verstärkung. Von jeher hatte ja die mechanische Naturbetrachtung für Kant ihre Grenze an den Lebenserscheinungen gefunden (vgl. oben S. 108—111). Für sie mußte die teleologische Erklärung eintreten. Doch hatte Kant im Laufe der Jahre diesem Gebiete nur wenige Aufmerksamkeit geschenkt. Gerade in der letzten Zeit aber war das anders geworden. Zuerst war ihm durch geschichtsphilosophische Betrachtungen der Zweckbegriff, angewandt auf das gemeinschaftliche Leben der Menschen, nahe getreten; so in den Schriften Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784) und Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786). Von hier übertrug er sich

Digitized by Google

leicht auf die Betrachtung des organischen Lebens. In seiner Schrift über die Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse (1785) hatte er diese Bestimmung mit Hilfe des Zweckbegriffs vollzogen und dieses Verfahren dann in der Abhandlung Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (1788) verteidigt. So erstreckte sich die Geltung des Zweckbegriffs von dem Gebiet des sittlichen Handelns über das der geschichtlichen Vorgänge bis zu den Erscheinungen des organischen Lebens. Aber diese Ansätze teleologischer Betrachtung auf so verschiedenen Gebieten unter einem Gesichtspunkte zusammenzufassen, war noch nicht gelungen und auch dadurch erschwert, daß Kant gerade in der eben erschienenen Kr. pr. V. die Gebiete des sittlichen und des natürlichen Lebens so schroff einander gegenübergestellt hatte. Immerhin war durch diese verschiedenen Anwendungen des Zweckbegriffs schon deutlich geworden, daß er fähig sein müßte, eine Verbindung zwischen intelligibler und Erscheinungswelt herzustellen, die aus systematischen Gründen zu fordern war [1]).

Nur der Zweckbegriff kann beide Welten miteinander verknüpfen, indem die intelligible Welt als Zweck der Erscheinungswelt vorgestellt wird. Der Zweckbegriff, der sich unter den konstitutiven Elementen der Erscheinungswelt, den Kategorien, nicht vorfand, erstreckt damit rückwärts von der intelligibeln auf die erscheinende Welt seine Wirkungen. Damit ersteigt die metaphysische Deutung der Wirklichkeit ihren Höhepunkt, indem nunmehr die Erscheinung im Hinblick auf ihren intelligibeln Grund beurteilt werden soll. Der Zweckgedanke durchstrahlt die gesamte sinnliche und übersinnliche Welt und faßt sie in einer Einheit zusammen. Das alte platonisch-aristotelische Weltbild, das die Wirklichkeit letzthin teleologisch deutet, wird erneuert.

Aber wie soll eine solche Verbindung gedacht werden? Für den Standpunkt der Transzendental-Philosophie versteht es sich von selbst, daß sie nur aus einer Betrachtung der Vernunftvermögen selbst gewonnen werden kann. Noch einmal stellt Kant den Naturbegriff und den Freiheitsbegriff einander scharf gegenüber,

[1]) Es sei daran erinnert, wie gerade in den letzten Jahrzehnten sich die Naturwissenschaft mehr und mehr der Erforschung des Organischen zugewandt hatte und hierbei ihr Augenmerk im Gegensatz zu Linnés künstlichem System besonders auf die natürlichen, also zweckvoll bestimmten Zusammenhängen in den Lebensvorgängen richtete. In die Breite wirkte in diesem Sinne am meisten Buffons große Naturgeschichte. Blumenbachs Schrift über den Bildungstrieb führt Kant selber an (V 424).

Digitized by Google

und er begründet jenen in dem Verstande, diesen in der Vernunft (V 174—176). Nachdem die praktische Vernunftgesetzgebung in der Kr. pr. V. ihre gesonderte Darstellung gefunden hat, faßt sich Kant die positive Leistung der Kr. r. V. mehr und mehr in der Analytik, also der Darlegung der Verstandesbegriffe, zusammen und die mehr negative Erörterung der Vernunftbegriffe in der Dialektik tritt ihm zurück. Was die Dialektik Positives gebracht hatte, ist wenigstens nach seiner Kant jetzt wichtigsten Seite, der des Freiheitsbegriffs, in der Kr. pr. V. neu und ausführlicher begründet. Was sonst noch bleibt, besonders die Lehre von der Idee als regulativem Prinzip, wird in der Kr. U. fortgebildet werden. Die eigentliche Leistung der Kr. r. V. schränkt sich Kant daher im Rückblick in der Hauptsache auf die Begründung der Erscheinungswelt durch die Stammbegriffe des Verstandes ein (vgl. V. 167 f.). Er geht hierin so weit, daß er sogar eine Umbenennung der kritischen Werke vollziehen möchte, indem er die Kr. r. V. nunmehr als Kritik des reinen Verstandes, die Kr. pr. V. dagegen als Kritik der reinen Vernunft bezeichnet (V 179).

Zwischen Verstand und Vernunft aber hatte schon die Kr. r. V. die Urteilskraft als ein mittleres Vermögen eingeschoben. Ihr fiel dort das Gebiet der Grundsätze zu, die sich aus den Stammbegriffen des Verstandes ergaben und denen mittels der Schemata das Mannigfaltige der Anschauung unterworfen wurde. Dieselbe Gliederung war Kant aus der Anthropologie geläufig, in der er die Vermögen des Bewußtseins ganz nach dem in der Kr. r. V. vorausgesetzten Aufriß zu behandeln pflegte (VII 196—201), und ebenso natürlich aus der Logik (IX 114). Wenn also eine Verbindung zwischen Natur und Freiheit notwendig angenommen werden muß, da ja in dem Freiheitsbegriff eine Forderung enthalten ist, die in der Sinnenwelt verwirklicht werden soll (V 175 f.), so muß die Möglichkeit einer solchen Verbindung in der Urteilskraft aufgewiesen werden. Auch für sie muß ein besonderes Gebiet der Gesetzgebung gefunden werden; und es kann auch im allgemeinen schon gesagt werden, auf welches Gebiet sich dieselbe erstrecken wird. Kant hatte sich schon seit längerer Zeit die von Sulzer, Mendelssohn, Tetens u. a. vertretene Dreiteilung unserer Gemütskräfte zugeeignet, die er auch der Hauptgliederung seiner Anthropologie zugrunde legt[1]). Sie wird jetzt fruchtbar, indem das zwischen

[1]) Vgl. O. Schlapp, Kants Lehre vom Genie S. 152 Anm. 1.

Digitized by Google

Erkenntnis- und Begehrungsvermögen eingeschobene Gefühl der Lust und Unlust das für die Gesetzgebung der Urteilskraft gesuchte Gebiet liefert (V 176—179, 196 f.). Und auch das Prinzip dieser Gesetzgebung wird durch die Zwischenstellung der Urteilskraft zwischen Verstand und Vernunft, von denen jener auf die Erscheinung, diese auf die intelligible Welt geht, an die Hand gegeben. Die Kausalität der Natur nach physischen Ursachen und die Kausalität durch Freiheit nach Zwecken wird verknüpft in dem Begriff der Zweckmäßigkeit, welcher die Natur als unter dem Gesetze der Freiheit stehend vorstellt. In dem Begriff der Zweckmäßigkeit verknüpfen sich die Gesetzgebungen beider Gebiete, sie muß also das Prinzip für eine Gesetzgebung der Urteilskraft, welche diese Verknüpfung leisten soll, liefern (V 180 f., 195—197).

Man wird nicht leugnen können, daß sich der Begriff der Zweckmäßigkeit als Prinzip der Urteilskraft zwangloser ergibt, als der Begriff des Gefühls der Lust und Unlust für das Gebiet ihrer Betätigung. Zweckmäßigkeit ist in der Tat, was nach den Bedingungen der Natur, aber unter dem Gesichtspunkt des Zweckes bestimmt ist, so daß in ihm die Gesetzlichkeit der Natur und der Freiheit sich wirklich vereinigt. Das Gefühl dagegen als ein Mittleres zwischen Erkennen und Begehren scheint rein empirisch aus der Beobachtung des Seelenlebens aufgegriffen und ergibt sich sachlich nicht als ein solches Zwischenglied aus den Bedingungen jener beiden. Kant versucht es wenigstens mit dem Begriffe der Zweckmäßigkeit zu verbinden. Weil die Uebereinstimmung der besonderen Gesetze der Natur mit den Forderungen unsres Erkenntnisbedürfnisses im Unterschiede zu den allgemeinen Gesetzen, die unmittelbar aus den Verstandesbegriffen selbst herfließen, als zufällig erscheint, so ist dies Zusammentreffen, bei dem die Natur als zweckmäßig beurteilt wird, „der Grund einer sehr merklichen Lust“ (V 186—188). Aber man wird kaum berechtigt sein, dies Lustgefühl über eine gewonnene Erkenntnis nur bei „zufälligen“, und nicht ebensowohl bei „notwendigen“ Erkenntnissen anzunehmen. Der wahre Grund, aus dem Kant hier das Gefühl heranzieht, liegt vielmehr in seinem Bemühen, einen Uebergang zu dem Gebiete der Aesthetik zu gewinnen, während er es für Teleologie kaum nötig gehabt hätte. So ist die Aesthetik nicht ganz so zwanglos in den Zusammenhang des Systems eingefügt. Sie erscheint mehr wie eine nachrägliche Ergänzung, während der Zweckbegriff selbst sich in notwendiger Gedankenfolge aus den bisher gewonnenen Voraussetz-

Digitized by Google

ungen ergibt. Glücklicher ist Kant daher dort, wo er auch das ästhetische Gebiet in dem Zweckbegriffe begründet. Für unsere Absichten kommt in der Hauptsache nur die Teleologie in Betracht.

Auch hier muß zunächst festgestellt werden, welchen Gebrauch wir von dem, die Gebiete der Freiheit und Natur vereinigenden Begriffe der Zweckmäßigkeit machen dürfen; wie die besondere Art der in der Urteilskraft begründeten Gesetzgebung beschaffen ist. Um eine „Erkenntnis" im strengen Sinne der kantischen Vernunftkritik kann es sich dabei selbstverständlich ebensowenig handeln, wie bei den Postulaten der Vernunft. Denn diese entsteht ja nur durch Anwendung des Verstandesbegriffs auf die Anschauung, und der Zweck erscheint nicht unter den Verstandesbegriffen. In dieser Ausschließung des Zweckes aus dem Kreis der Kategorien kam ja besonders die strenge Beschränkung wirklicher Erkenntnis auf die mechanische Naturlehre zum Ausdruck. Im weiteren Sinne trägt allerdings auch Kant kein Bedenken, die unter dem Begriff der Zweckmäßigkeit gewonnenen Einsichten (im Unterschiede von den ästhetischen Eindrücken) den theoretischen Erkenntnissen zuzuzählen, so daß wir uns berechtigt halten durften, den Gegenstand dieses Kapitels unter dem Begriff einer „teleologischen Erkenntnis" zusammenzufassen[1]). Die Besonderheit dieser Erkenntnisweise gilt es festzustellen.

Die „praktische Erkenntnis" wurde als solche gerechtfertigt, indem im praktischen Gebiete ein synthetischer Satz a priori und als seine Bedingung die Freiheit, welche hier die Stelle der Anschauung im Theoretischen vertrat, nachgewiesen wurde. Es fand also eine Anlehnung an den Verstandesgebrauch der Kategorien statt, um die objektive Realität der Kategorien der Freiheit zu beweisen. Die teleologische Erkenntnis dagegen sucht nicht bei der Analytik, sondern bei der Dialektik der Kr. r. V. Anlehnung. Es handelt sich ja um die Unterordnung der Natur unter das Reich

[1]) „Die ästhetische Urtheilskraft ist also ein besonderes Vermögen, Dinge nach einer Regel, aber nicht nach Begriffen zu beurtheilen. Die teleologische ist kein besonderes Vermögen, sondern nur die reflectirende Urtheilskraft überhaupt, sofern sie wie überall im theoretischen Erkenntnisse nach Begriffen, aber in Ansehung gewisser Gegenstände der Natur nach besonderen Principien, nämlich einer bloß reflectirenden, nicht Objecte bestimmenden Urtheilskraft, verfährt, also ihrer Anwendung nach zum theoretischen Theile der Philosophie gehört .... anstatt daß die ästhetische Urtheilskraft zum Erkenntniß ihrer Gegenstände nichts beiträgt ..." (V 194, die Sperrungen von mir). „... unsere teleologische Naturerkenntniß ..." (V 378).

Digitized by Google

der Freiheit, in dem der Zweck seine Stelle hat; Zweckmäßigkeit bedeutet die Anordnung der Natur im Hinblick auf eine intelligible Welt. Solche Unterordnung der Natur unter die Begriffe der Freiheit war aber schon in der Dialektik behandelt worden. In den Vernunftbegriffen war der unmittelbare Hinweis auf das Reich der Freiheit enthalten. Sie dienten als „Regeln" für die Erkenntnis der sinnlichen Welt. Genau die gleiche Rolle einer durch die Vernunft gegebenen Regel spielt hier der Begriff der Zweckmäßigkeit. Er ist eine Idee, d. h. ein Vernunftbegriff, welcher die Erkenntnis des Sinnlichen unter einer höchsten Einheit zusammenfassen soll. Es ist die dritte Rolle, in welcher der Vernunftbegriff innerhalb der Kritiken auftritt. Die Idee als regulatives Prinzip im theoretischen und als Postulat im praktischen Gebiete haben wir kennen gelernt; die Idee als Zweck hat im Bereiche der Urteilskraft ihre Stelle und vereinigt die beiden vorangehenden Formen in sich. Denn sie ist eine Regel, welche zur Einheitlichkeit unserer Erkenntnis dienen soll, und sie ist zugleich, da die Uebereinstimmung der Gegenstände unserer Erkenntnis mit ihr immer zufällig bleibt, eine Forderung, mit der wir an die Gegenstände herantreten.

Die Urteilskraft diente im theoretischen Vernunftgebrauche dazu, die anschaulichen Inhalte unserer Erfahrung dem Begriffe des Verstandes zu unterwerfen. In der teleologischen Erkenntnis wird sie also dazu dienen, die anschauliche Welt dem Begriffe der Vernunft zu unterwerfen. Immer ist in ihr das Besondere der Anschauung mit dem Allgemeinen des Begriffs verbunden, ist sie doch das Vermögen, „das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken" (V 179). Nun wissen wir ja aber von früher (S. 225 ff.), daß der Vernunftbegriff, im Unterschiede zu dem des Verstandes, nur im Aufstieg gebraucht werden darf, d. h. nicht als ein Begriff, welcher die Anschauung absteigend bestimmt und dadurch zur Erkenntnis bringt, sondern nur als eine Regel, welchem als einem letzten Einheitsgrunde die Verstandeserkenntnis selber zuzustreben soll. Hieran wird auch jetzt nichts geändert, wo der Vernunftbegriff nicht als Regel auf die Verstandeserkenntnis, sondern durch die Urteilskraft unmittelbar auf den mannigfaltigen Inhalt der Anschauung bezogen wird. Auch jetzt darf er nur im Aufstieg, nicht im Abstieg gebraucht werden. Das bedeutet: der Begriff darf auch hier nicht, wie die Kategorie in der Erkenntnis, als gegeben vorausgesetzt werden, um ihm das Besondere der Anschauung unterzuordnen, sondern er muß vielmehr erst zu dem

Digitized by Google

Besonderen der Anschauung gesucht werden. Die Urteilskraft übt also hier und in der Verstandeserkenntnis eine umgekehrte Tätigkeit aus. In der Verstandeserkenntnis wurden ihr die Begriffe von dem Verstande geliefert und sie unterwarf diesem allgemeinen Gesetz das Besondere der Anschauung. Hier ist ihr überhaupt nur das Besondere der Anschauung gegeben, und sie sucht nun zu diesem die allgemeine Regel. Kant nennt die Urteilskraft im ersten Falle bestimmend, im zweiten reflektierend. Die Eigentümlichkeit dieser reflektierenden Urteilskraft erklärt sich aber aus der Eigentümlichkeit des Vernunftbegriffs, daß er nicht gegeben, sondern immer nur zu suchen ist. Es entsteht deshalb auch hier aus dieser Verwendung des Vernunftbegriffs keine eigentliche „Erkenntnis" im strengen Sinne, sondern nur eine Art der Betrachtung oder Beurteilung, welche an dem Vernunftbegriff kein bestimmendes Gesetz, sondern nur eine leitende Regel hat (vgl. V 360 f.). Der Zweckbegriff ist nicht ein konstitutiver Begriff des Verstandes, sondern, wie ihn Kant ausdrücklich nennt, ein regulativer Begriff für die reflektierende Urteilskraft (V 375, vgl. 376, 379).

Woraus aber entsteht die Nötigung, nun doch, was die Erkenntniskritik des Hauptwerks abgelehnt hatte, eine unmittelbare Verbindung zwischen Anschauung und Vernunftbegriff zu suchen? Nach der Kr. r. V. durfte die Idee ja nur auf den Verstand und niemals auf die Anschauung angewendet werden, gerade darin sprach sich ihr eigentümlicher Charakter als Regel aus. In dem Sinne, in welchem die Kr. r. V. dies Verhältnis genommen hatte, soll es nun auch jetzt nicht geändert werden. Für die wirkliche theoretische „Erkenntnis" bleibt dieser Gebrauch der Ideen der allein berechtigte. Wenn ihm hier noch ein anderer Gebrauch an die Seite gestellt wird, so entspringt die Nötigung dazu eben aus der strengen Begrenzung des Erkenntnisbegriffes, die Kant in der Kr. r. V. vollzogen hatte und an der er immer festhielt. Weil Kant strenge Erkenntnis nur soweit anerkannte, als sie durch die reinen Verstandesbegriffe bestimmt war, so fiel die große Mannigfaltigkeit empirischer Tatsachen außerhalb ihres Bereiches. Nur die mechanische Naturlehre wurde als Wissenschaft gelten gelassen, deren Grenzen demnach so eng gezogen, daß sie alle, auf die konkreten Einzelgebiete der Natur, und erst recht die auf die Inhalte des geistigen Lebens gerichtete Erkenntnis nicht mit umfaßten. Nun bedurfte es aber doch auch für diese irgendwelcher Regeln, nach denen sie betrachtet und beurteilt werden konnten. Das mußte Kant

Digitized by Google

recht zum Bewußtsein kommen, als er sich selbst mit den Fragen nach den menschlichen Rassen und nach Sinn und Ursprung der Menschengeschichte beschäftigte. Das in den Kategorien über die Wirklichkeit ausgespannte Netz der Erkenntnis hatte zu große Maschen, so daß es nur das Allgemeinste festzustellen vermochte, alles Besondere dagegen durchließ. Es bedurfte also eines neuen feineren Netzes, um auch dies Besondere zu ergreifen, zu begreifen. „Es sind so mannigfaltige Formen der Natur, gleichsam so viele Modificationen der allgemeinen transcendentalen Naturbegriffe, die durch jene Gesetze, welche der reine Verstand a priori giebt, weil dieselben nur auf die Möglichkeit einer Natur (als Gegenstandes der Sinne) überhaupt gehen, unbestimmt gelassen werden, daß dafür doch auch Gesetze sein müssen, die zwar als empirische nach unserer Verstandeseinsicht zufällig sein mögen, die aber doch, wenn sie Gesetze heißen sollen (wie es auch der Begriff einer Natur erfordert), aus einem, wenn gleich uns unbekannten, Princip der Einheit des Mannigfaltigen als nothwendig angesehen werden müssen“ (V 179 f.).

Es handelt sich also bei der teleologischen Erkenntnis um die Erkenntnis aus Ideen, nur daß die Idee der Zweckmäßigkeit sich als Regel nicht auf die allgemeinen Gesetze der Verstandeserkenntnis, sondern auf den besonderen Inhalt der Anschauung richtet, um ihn unter einer obersten Einheit zu befassen. Ihre Geltung gleicht deshalb auch der im theoretischen Gebrauch der Ideen. Wie dort gilt auch hier das Als ob und die Analogie (vgl. oben S. 257). Nur gewinnt diese Geltung hier noch eine besondere Bedeutung. Die Vernunftbegriffe unterscheiden sich ja dadurch von denen des Verstandes, daß sie, um Erkenntnis zu ergeben, ihre Anschauung selbst hervorbringen müßten, während der Verstandesbegriff auf gegebene Anschauung angewandt wird. Deshalb bedürfte es, um aus ihnen Erkenntnisse zu gewinnen, eines schöpferischen Vernunftvermögens, welches seine Gegenstände, indem es sie erkennt, zugleich hervorbringt. Das gleiche gilt für diese teleologische Betrachtung. Hier wird der Vernunftbegriff auf die gegebene Anschauung angewandt. Aber dies ist nur möglich, indem die Anschauung dabei so aufgefaßt wird, als wäre sie von einem Verstande zum Behufe unserer Erkenntnis in einer systematischen Einheit hervorgebracht. Sie wird also so betrachtet, als ob der Begriff des Gegenstandes zugleich den Grund der Wirklichkeit des Gegenstandes enthielte. Ein solcher Begriff aber ist der Zweck, und deshalb die Zweckmäßigkeit das Prinzip der Urteils-

Digitized by Google

kraft. Sie betrachtet die Wirklichkeit, als ob sie von einem Verstande nach Zwecken hervorgebracht wäre (V 180f.). Daß dieses Als ob nicht die Bedeutung einer willkürlichen Fiktion, sondern eine fest bestimmte Geltung besitzt, ist früher genügend dargelegt (S. 258 f.).

So ist das Prinzip der Zweckmäßigkeit in der Urteilskraft selbst begründet; es ist eine Bedingung, unter der Dinge allein Objekte unserer Erkenntnis werden können. Es ist deshalb ein transzendentales Prinzip und bedarf einer Deduktion (V 181 f.). Diese Deduktion ist in dem bisher Gesagten eigentlich schon enthalten. Die Verstandesbegriffe ergeben nur für die allgemeinen Gesetze Notwendigkeit, jedoch müssen wir, weil dies in dem Begriff einer Natur als eines durchgängig gesetzmäßig bestimmten Ganzen schon vorausgesetzt ist, auch für den besonderen Inhalt der Erfahrung solche Notwendigkeit der gesetzmäßigen Beziehung annehmen, wenn wir dieselbe infolge der Schranken unseres Erkennntnisvermögens auch immer nur als zufällig beurteilen können. Deshalb „muß die Urtheilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Princip a priori annehmen, daß das für die menschliche Einsicht Zufällige in den besonderen (empirischen) Naturgesetzen dennoch eine für uns zwar nicht zu ergründende, aber doch denkbare gesetzliche Einheit in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalte". Solche gesetzliche Einheit in der Verbindung aber, die wir zwar einer notwendigen Absicht gemäß, aber zugleich als zufällig erkennen, liefert das Prinzip der Zweckmäßigkeit (V 182—184).

Das Besondere zu denken als enthalten im Allgemeinen, als in gesetzmäßigem Zusammenhang stehend mit dem Allgemeinen, oder die allgemeinen Gesetze bis in die Spezifikation der Natur zu verfolgen, ist demnach die Aufgabe. Hier wird der Zusammenhang mit der transzendentalen Dialektik ganz eng. Der alte Gedanke von Leibniz steigt wieder auf, daß in jedem Einzelnen das allgemeine Gesetz enthalten ist, daß alles gleichartig und zugleich alles verschieden ist, daß alles in kontinuierlichem Uebergang einander zugeordnet ist. Auch in der Dialektik wurden diese Gedanken erörtert, und Kant erwies in den Gesetzen der Homogenität, der Spezifikation und der Kontinuität ihre transzendentale Bedeutung (vgl. oben S. 248—252). Aber leider legte er dann nicht sie, sondern das Schema der wolffischen Schulphilosophie seiner kritischen Erörterung der metaphysischen Begriffe zugrunde. Jetzt

Digitized by Google

kommt er auf diese Gedanken zurück. Die Zweckmäßigkeit ist ein Prinzip, durch welches eine solche Ordnung in der Natur gedacht werden kann. Es fließen aus ihr Regeln her, die zunächst nur gleichsam als zerstreute Sentenzen im Laufe der Wissenschaft vorkommen: so das Gesetz der Sparsamkeit, nach welchem die einfachste Annahme die richtigste ist, das Gesetz der Kontinuität, nach welchem sowohl in der Folge der Veränderungen wie in der Folge der Formen kein Sprung in der Natur stattfindet, und endlich das Gesetz, daß alle Mannigfaltigkeit der empirischen Gesetze doch Einheit unter wenigen Prinzipien ist (V 182). Auf ähnliche Grundsätze weist Kant gleich im folgenden hin. Der Verstand muß der Reflexion über die empirischen Gesetze ein Prinzip a priori zugrunde legen, „dergleichen Prinzip nachfolgende Sätze ausdrücken: daß es in ihr eine für uns faßliche Unterordnung von Gattungen und Arten gebe; daß jene sich einander wiederum nach einem gemeinschaftlichen Prinzip nähern, damit ein Uebergang von einer zu der anderen und dadurch zu einer höheren Gattung möglich sei; daß, da für die specifische Verschiedenheit der Naturwirkungen eben so viel verschiedene Arten der Causalität annehmen zu müssen unserem Verstande anfänglich unvermeidlich scheint, sie dennoch unter einer geringen Zahl von Principien stehen mögen, mit deren Aufsuchung wir uns zu beschäftigen haben usw." (V 185). Solche Regeln sind dem Verstande nur empirisch bekannt; ohne sie würde aber ein Fortgang von der allgemeinen Möglichkeit der Erfahrung zum besonderen Inhalt derselben überhaupt nicht stattfinden können, und der Verstand muß sie sich deshalb als notwendige Gesetze denken, weil sie sonst keine Naturordnung ausmachen würden, wenn er auch ihre Notwendigkeit nicht einzusehen vermag (V 184).

Kant will daher verschiedene Regeln, deren in der Kr. r. V. so genau bestimmte Anzahl und Verhältnis er hier unbestimmt läßt, unter dem Gesetz der Spezifikation der Natur zusammenfassen (V 185 f.). Eine genauere Anknüpfung an Leibniz' Gedanken findet auch hier nicht statt; insbesondere wird der Gedanke der Kontinuität, wenn auch erwähnt, so doch mehr in den Hintergrund gestellt. Dieses Gesetz der Spezifikation soll nur überhaupt als Regel dienen für die Erkenntnis des Besonderen, ohne daß eine bestimmte Richtung für diese Erkenntnis, die über den allgemeinen Begriff der Zweckmäßigkeit hinausginge, festgestellt würde [1]).

[1]) In der ursprünglich geplanten, später unter dem Titel Ueber Philosophie überhaupt gesondert veröffentlichten Einleitung in die Kr. U. steht

Digitized by Google

Von dem so gewonnenen Begriff der Zweckmäßigkeit als dem Prinzip der Urteilskraft kann diese nun einen doppelten Gebrauch machen. Entweder ist diese Zweckmäßigkeit bloß subjektiv, in Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen, oder sie ist auch objektiv und wird dem Gegenstande selbst zugeschrieben. Im ersten Falle besteht eine Uebereinstimmung der Form des Gegenstandes mit unserem Erkenntnisvermögen, womit ein Gefühl der Lust verknüpft ist. Es entsteht hier also überhaupt keine Erkenntnis, sondern der Gegenstand wird nur als zweckmäßig vorgestellt wegen dieser Beziehung auf unser Lustgefühl. Ein solcher Gegenstand heißt schön, und das Vermögen, durch eine solche Lust zu urteilen, Geschmack. Mit ihm hat es die ästhetische Urteilskraft zu tun. Weil diese Uebereinstimmung sich nur auf die Form unseres Erkenntnisvermögens bezieht, so erheben die ästhetischen Urteile den Anspruch auf Allgemeingültigkeit und lassen deshalb eine Kritik zu (V 188—192). Die objektive Zweckmäßigkeit dagegen bezieht sich auf die Uebereinstimmung der Form des Gegenstandes mit dem Begriffe des Dinges selbst[1]). Sie hat es also nicht mit dem Gefühl der Lust zu tun, sondern mit dem Verstande, der dieses Verhältnis beurteilt. Er leistet dies als teleologische Urteilskraft (V 192 f.). Hier wird die Erscheinungswelt als unter der Wirkung der intelligibeln stehend betrachtet (V 195 f.).

In der Kritik der teleologischen Urteilskraft findet Kants Neubegründung der Metaphysik ihren Abschluß, indem die beiden, bisher getrennt betrachteten und begründeten Sphären des Seins, des sinnlichen und des übersinnlichen, aufeinander bezogen und in ihrem Verhältnis zueinander bestimmt werden. Die ästhetische Ur-

Kant der Gliederung der Gesetze in der Kr. r. V. insofern noch näher, als er neben der Spezifikation die Klassifikation als gleichberechtigtes Prinzip behandelt (I 592—594 R. u. Sch.). Auch das Prinzip der Stetigkeit wird hier, allerdings nur gelegentlich, erwähnt (ebd. 606).

[1]) Vgl. in der ursprünglichen Einleitung die Worte: „Ein teleologisches Urtheil vergleicht den Begriff eines Naturproducts nach dem, was es ist, mit dem, was es seyn soll. ... Dieses Sollen enthält nun eine Nothwendigkeit, welche sich von der physisch-mechanischen, nach welcher ein Ding nach blossen Gesetzen der (ohne eine vorhergehende Idee desselben) wirkenden Ursachen möglich ist, deutlich unterscheidet, und kann eben so wenig durch bloß physische (empirische) Gesetze, als die Nothwendigkeit des ästhetischen Urtheils durch psychologische bestimmt werden, sondern erfordert ein eigenes Princip a priori in der Urtheilskraft, so ferne sie reflectierend ist, unter welchem das teleologische Urtheil steht, und woraus es auch seiner Gültigkeit und seinen Einschränkungen nach muß bestimmt werden“ (I 609—610 R. u. Sch.)

Digitized by Google

teilskraft, deren Prinzipien etwas gewaltsam in diesen Zusammenhang einbezogen sind, biegt von diesem geraden Wege ab. Ihr Weg führt in Gebiete, die uns über die Entwicklung der Metaphysik keine neuen Aufschlüsse geben können, und wir werden deshalb hier von ihr absehen dürfen.

2. Der Geltungsbereich der Zweckbetrachtung.

Leibniz' Versuch, Mechanismus und Teleologie gegeneinander abzugrenzen und miteinander zu verknüpfen, war nicht durchgedrungen. Schon bei Wolff fielen beide Gebiete einfach wieder auseinander. Ohne Zusammenhang stellte er die Gedanken von der Wirkung der Natur und von den Absichten der natürlichen Dinge nebeneinander, und eine tiefere Begründung der Eigenart beider Betrachtungsweisen suchen wir bei ihm vergeblich. Rechnet er doch den Zweck ohne weiteres dem Begriff der Ursache als Unterart zu und hebt nur die rückwärts gewandte Richtung seiner Wirkung hervor[1]). In seinen metaphysischen Erörterungen laufen beide Betrachtungsweisen meistens ungeschieden durcheinander. Baumgarten beschränkt den Zweckbegriff auf das praktische Gebiet und betrachtet ihn hier ebenfalls als eine Art der Ursachen[2]). Aehnlich führt Crusius den Zweck nur bei den „moralisch wirkenden Ursachen" ein[3]). So herrscht denn auch in der damals bei Dichtern und Philosophen so beliebten teleologischen Betrachtung überall der moralische Gesichtspunkt vor. Das Thema, das hier in unendlicher Variation wiederholt wurde, hat Wolff angeschlagen. Als die Hauptabsicht und als den eigentlichen Endzweck aller natürlichen Dinge hatte er die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes bezeichnet. Alle Offenbarung aber richtet sich an ein erkennendes Bewußtsein, und so hatte Wolff diese Absicht alsbald dahin weiter bestimmt, daß der Mensch diese Herrlichkeit erkennen solle. Mochte also bei Wolff selbst der Zweck noch ein objektiver sein, der sich durch Gottes Willen in der Natur verwirklicht, so konnte diese Verwirklichung sich doch nur im Menschen vollenden. Er hat damit jene Teleologie eingeführt, wie sie in den folgenden Jahrzehnten so beliebt war, in der überall der Mensch in den Mittelpunkt gestellt

[1]) Finis est causa actionis causae efficientis: Ontologia § 933.

[2]) Metaphysica[4] § 341.

[3]) Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis. 2. Aufl. § 151.

Digitized by Google

und jede Einrichtung der Natur als weise Fürsorge für seine Zwecke betrachtet wurde. Seine moralische Bestimmung gab ihm das Recht zu solcher Vorzugsstellung, so daß von allen hier einschlagenden Gedanken Kants wohl am meisten der von dem Menschen als Selbstzweck der Natur in der zeitgenössischen Teleologie begründet war. Nur kannte diese, ihrem Moralbegriff zufolge, nicht Kants strenge Scheidung zwischen dem sinnlichen und dem moralischen Menschen und nahm daher nicht selten auch jenen als Selbstzweck.

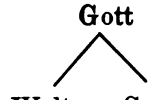
Kant hatte schon in seinen frühesten Schriften die Notwendigkeit erkannt, kausale und teleologische Erklärung strenger gegeneinander abzugrenzen. Der Schüler Newtons, der in dessen Naturlehre ein Urbild streng mechanischer Erklärung der Erscheinungen hatte, konnte sich mit jenem lässigen Ineinanderlaufen beider Begriffe, wie es in der deutschen Philosophie der Zeit üblich war, nicht zufrieden geben; und so erneuerte sich ihm die leibnizsche Fragestellung, welche Bedeutung dem Zweckbegriff neben dem in der reinen Wissenschaft allein gültigen der Ursache zukomme. Und er hatte schon damals eine ganz bestimmte Antwort gefunden, an der er dauernd festhielt und die er auch jetzt nur aus den neu gewonnenen kritischen Einsichten zu begründen unternimmt. Diese Antwort läuft auf eine völlige Trennung beider Gebiete hinaus. Innerhalb der mechanischen Vorgänge der Natur, mit denen es die Wissenschaft im strengen Sinne, wie sie Kant im Anschluß an Newton versteht, allein zu tun hat, gilt nur der Kausalbegriff. Aber diese mechanischen Vorgänge haben ihre Grenzen nach zwei Seiten, an dem Begriff des Stoffs und an dem Begriff des Lebens. Beide setzen zu ihrer Erklärung teleologische Prinzipien voraus. Die teleologische Erklärung ist also die weitere, weil sie in dem Begriff des Stoffs die Voraussetzung der mechanischen mit umschließt. Sie ist die philosophische, welche die wissenschaftliche als ein Glied unter sich befaßt. Daher besteht die Möglichkeit, die teleologische Erklärung auch auf die mechanischen Erscheinungen der Natur auszudehnen, wenn sie hier auch nicht denselben Rang für die Erkenntnis wie die kausale beanspruchen kann.

Diese Antwort, welche, wie gesagt, für Kant dauernd in Geltung blieb, ist sowohl in Uebereinstimmung wie im Unterschiede von der leibnizschen kennzeichnend. Auch Leibniz hatte eine Grenze der mechanischen Erklärungsweise in dem Dasein des Stoffes gefunden und daher die Teleologie als die Voraussetzung des Mechanismus selber anerkannt. Aber die andere Grenze, an dem Begriff

Digitized by Google

des Lebens, wollte er nicht gelten lassen. Hier war er kühner als sein Nachfolger, indem er keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen organischen und anorganischen Vorgängen anerkannte. Die Wissenschaft duldet nicht zwei verschiedenartige Prinzipien; und es kann daher keinen Inhalt der Wirklichkeit geben, der sich der kausalen Erklärung entzöge. Also besteht die Forderung, mag auch die Wissenschaft ihr noch nicht immer zu genügen vermögen, auch die Erscheinungen des organischen Lebens mechanisch und ohne Hilfe von Zweckbegriffen zu erklären. Gewiß wollte Leibniz damit nicht einer einseitig mechanistischen Auffassung der Wirklichkeit das Wort reden. Eher ist das Gegenteil der Fall. Sein Monadenbegriff will ja gerade die geistige Art alles Wirklichen begründen und läßt den toten Stoff nur als Grenzfall des Lebens gelten. Eben deshalb aber erkennt er nicht eine solche Scheidung der Gebiete an. Alle Tatsachenwahrheiten lassen eine mechanische Erklärung zu, aber wie der Mechanismus selbst nur teleologisch begriffen werden kann, so hat im Lichte des metaphysischen Denkens die teleologische Betrachtung ihre übergreifende Bedeutung auch für alle Tatsachen.

Kants Denken dagegen ist weniger auf die kühne Verknüpfung als auf die reinliche Scheidung der Gebiete gerichtet. Auch hier macht sich der Verlust des Monadenbegriffs bemerkbar und das Ungenügende seines Ersatzes durch das wolffische Begriffsschema:



Welt und Seele, die Leibniz hatte verknüpfen wollen, fallen wieder auseinander; sie sind Gegenstand der ganz verschiedenen Prinzipien unterworfenen theoretischen und praktischen Philosophie. Und diese Trennung wird noch schroffer dadurch, daß Kant sich in seiner Weltauffassung einseitig an der mechanischen Naturlehre orientierte, während Leibniz weitblickender schon die organischen Erscheinungen entscheidend mit herangezogen hatte. Darum fallen für Kant nun die Tatsachen des Lebens genau in den Bereich zwischen den beiden Gebieten von Welt und Seele. Sie gehören zur Natur und sind doch nach den für die Wissenschaft von der Natur allein maßgebenden Prinzipien nicht zu erklären. Sie fordern deshalb ein anderes Prinzip und zwar das des Zweckes, welches im Gebiete der Seele oder der Freiheit seine Gültigkeit besitzt.

Digitized by Google

So hält Kant zwar den Gedanken von Leibniz aufrecht, daß der Mechanismus als Ganzes nur teleologisch verstanden werden kann, aber er will außerdem diese teleologische Erklärung unmittelbar für die Lebenserscheinungen in Anspruch nehmen, die damit ganz aus dem Zusammenhang mit der mechanischen Natur herausfallen, mit der sie Leibniz schon so viel kühner verknüpft hatte. Hier die verlorene Einheit zurück zu gewinnen, war eine Aufgabe, die sich erst Kants Nachfolger gestellt haben.

Um den Geltungsbereich der Zweckbetrachtung auf Grund seiner kritischen Einstellung festzulegen, verfährt Kant analytisch, indem er die verschiedenen Wissenschaftsgebiete darauf hin untersucht, in welchem Sinne der Zweckbegriff in ihnen eine Rolle spielt. In der Mathematik ist diese Zweckmäßigkeit zwar auch — im Unterschiede von der ästhetischen — objektiv, indem sie die Angemessenheit der Figuren zur Lösung mannigfaltiger Aufgaben bezeichnet, aber nur formal, weil dabei kein realer Zweck zugrunde gelegt wird (V 362—366). Anders in der Natur. Hier handelt es sich um eine objektive und materiale Zweckmäßigkeit, da sie sich auf wirklich existierende Dinge richtet. Wir gebrauchen diesen Begriff in der Betrachtung der Natur dann, wenn es sich um ein Verhältnis von Ursache und Wirkung handelt, welches wir nur dadurch als gesetzlich einzusehen vermögen, daß wir die Idee der Wirkung ihrer Ursache als deren eigene Bedingung unterlegen. Diesen Begriff des Zwecks als der durch die Wirkung selbst bedingten Ursache erneuert den in Wolffs Ontologie aufgestellten Begriff (s. o. S. 355), aber erst Kant weiß ihn wirklich fruchtbar zu machen. Die Zweckbetrachtung kann nun in doppelter Weise erfolgen, indem wir entweder den Zweck in den Gegenstand selbst verlegen und ihn damit als ein Kunstprodukt betrachten, oder in andere Wesen (den Menschen oder sonstige Geschöpfe) und den Gegenstand nur als Material für deren Kunst betrachten. Im ersten Falle handelt es sich um eine innere Zweckmäßigkeit der Naturwesen, im zweiten um eine nur relative, die auch Nutzbarkeit oder Zuträglichkeit heißen kann (V 366 f.). Die bisherige, in Philosophie und Dichtung geübte Teleologie hatte in der Hauptsache nur die zweite Art behandelt, die erste erwuchs Kant aus seiner Grenzbestimmung des Mechanismus, die ihn für die organischen Wesen ein eigenes Prinzip der Betrachtung suchen ließ.

Für Kant hat die relative Zweckmäßigkeit eine viel geringere Bedeutung. Sie ist dem Gegenstande selbst ja äußerlich, und wenn

Digitized by Google

sie auch zu mancherlei Betrachtungen anregt, so berechtigt uns der Begriff doch zu keinem wirklichen Urteil, weil kein Gegenstand der Natur wirklich als Zweck an sich selbst betrachtet werden kann und deshalb bei aller scheinbaren zweckmäßigen Einrichtung in der Natur immer die Frage offen bleibt, warum denn die mit solchen Mitteln zu erreichenden Zwecke überhaupt erreicht werden sollen (V 366—369). Höchstens wenn dem Zweckbegriff auf anderem Wege seine objektive Gültigkeit für die Natur gesichert wäre, könnte er nachträglich als relative Zweckmäßigkeit auf das Ganze der Natur ausgedehnt werden (vgl. V 377 f.). Um diese objektive Realität des Zweckbegriffs zu gewinnen, fragt es sich, ob es Gegenstände in der Natur gibt, die nur unter dem Begriff des Zwecks als möglich gedacht werden können.

Der Zweckbegriff sollte dazu dienen, das Einzelne in der Natur, welches durch das grobmaschige Begriffsnetz der mechanischen Begriffe hindurchfiel, zu ergreifen. Wir werden ihn also bei solchen Gegenständen annehmen müssen, welche nur als konkrete Einzelne vorkommen, bei denen sich die allgemeinen mechanischen Bedingungen zu konkreter und einmaliger Ganzheit zusammenschließen. Das aber sind die Organismen. Ihrer Betrachtung hatte Leibniz seine Lehre von der durchgängigen Verschiedenheit aller Naturwesen entnommen, nach der jedes nur einmal in dieser bestimmten Form vorkommt. Sie sind das konkrete Einzelne in der Natur, an dem das Allgemeine des Mechanischen zur gleichgültigen Nebenbedingung geworden ist. Und so sind es die Organismen, an denen der Zweck als einheimisches und nicht nur von außen aufgezwungenes Prinzip der Betrachtung hervortritt. Ihre Form ist nicht nach den bloßen Naturgesetzen möglich, eben weil dieselbe stets in individueller Bildung hervortritt, und das Individuelle von den mechanischen Gesetzen der Natur nicht erfaßt wird. Diese Zufälligkeit der Form in bezug auf die Vernunft veranlaßt uns, den Grund ihrer Möglichkeit in der Vernunft selbst zu suchen. Die Vernunft als Grund des Wirklichen aber ist Wille oder das Vermögen nach Zwecken zu handeln. Ein Objekt, das nur als durch die Vernunft gewirkt gedacht werden kann, wird eben damit unter dem Zweckbegriff gedacht (V 369 f.).

Nun bedeutet der Zweck jene in sich zurückgebogene Kausalität, bei welcher die Wirkung zugleich Ursache der Ursache ist. Soll also ein Naturprodukt nicht als Mittel zu ihm selbst äußeren Zwecken, sondern selbst als Naturzweck betrachtet werden, so muß

Digitized by Google

ihm eine solche Kausalität zugeschrieben werden. Das ist aber nur möglich, wenn Ursache und Wirkung hier beide in den Gegenstand selbst fallen. Und so kommt Kant zu seiner vorläufigen Begriffsbestimmung: „ein Ding existiert als Naturzweck, wenn es von sich selbst (obgleich in zwiefachem Sinne) Ursache und Wirkung ist" (V 370). Dieser zwiefache Sinn besteht darin, daß die finale Kausalität wechselseitig und also die Wirkung zugleich Ursache und die Ursache zugleich Wirkung ist (vgl. V 372). In der Tat sind die organischen Wesen so beschaffen, daß in ihnen die Teile nur in Beziehung auf das Ganze vorhanden sind und die Teile und das Ganze wechselseitig einander hervorbringen. Jeder Teil bringt alle anderen Teile wie das Ganze mit hervor und wird seinerseits von ihnen hervorgebracht. Ein organisches Wesen hat so nicht nur bewegende Kraft wie der Mechanismus, sondern bildende, und diese bildende Kraft liegt nicht wie beim Kunstwerk außer ihm, sondern in ihm selbst (V 372—375). Deshalb sind die organischen Wesen nur durch den Zweckbegriff zu begreifen, und sie leihen ihm damit für die Naturbetrachtung objektive Realität. Wir gewinnen damit das Recht zu einer Teleologie, d. h. die Gegenstände der Natur überhaupt unter dem Begriff des Zwecks zu betrachten (V 375f.). Das Prinzip, nach welchem ein Organismus derjenige Gegenstand ist, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist, ist zwar kein Gesetz, wohl aber eine Maxime, welche die Naturforscher selbst bei der Zergliederung von Pflanzen und Tieren zugrunde legen, indem sie dabei von Annahmen ausgehen, wie denen, daß an einem solchen Geschöpf kein Teil umsonst vorhanden sei und nichts bloß von ungefähr geschehe (V 376).

Nachdem aber einmal an den organischen Wesen die Notwendigkeit, den Zweckbegriff der Naturbetrachtung unterzulegen, und damit seine objektive Realität erwiesen ist, hindert nichts, ihn nunmehr auch auf das Ganze der Natur auszudehnen, ja unsere Einheit fordernde Vernunft verlangt dies geradezu (V 377). Es wird damit also auch jene relative, nur äußere Zweckmäßigkeit nachträglich als eine berechtigte Weise der Betrachtung erwiesen. Allerdings wird hierbei noch mehr vorausgesetzt, als bei der Beurteilung der Organismen. Diese sind nur mit Bezug auf sich selbst Zweck; die Gegenstände aber als äußere Zwecke der Natur zu betrachten, setzt die Idee eines Endzwecks voraus, der alle unsere teleologische Naturerkenntnis übersteigt, weil er nur im Uebersinnlichen liegen kann. Hierzu bin ich berechtigt nur, indem ich die Natur als

Digitized by Google

Ganzes betrachte. Auch sie ist ja ein Einmaliges, Einzelnes, ja das Einmalige schlechthin. Auch für ihre Erklärung muß also der Zweckbegriff herangezogen werden, und dieser Idee muß aller Mechanismus der Natur untergeordnet werden. So darf nach dem Beispiel der organischen Wesen allgemein als Maxime angenommen werden, daß alles in der Welt irgendwozu gut ist und also nur Zweckmäßiges aus den Gesetzen der Welt hervorgeht. Aus dieser Idee des Ganzen der Natur heraus darf nun alles in der Natur, auch das Mechanische, in die Zweckbetrachtung einbezogen und aus der gleichen Einheit des übersinnlichen Prinzips hergeleitet werden (V 377—381). Dabei muß dieser Zweck innerhalb der Naturbetrachtung aber als nur in der Natur selbst liegend angesehen werden, und die Teleologie darf nicht mit der Theologie vermengt werden. Die Frage vielmehr nach dem Grunde des Zweckes selber, und ob dieser absichtlich oder unabsichtlich sei, muß der Metaphysik vorbehalten bleiben (V 381—384). —

So kann die Natur also einer doppelten Betrachtung unterworfen werden, der mechanischen sowohl wie der teleologischen, und es erhebt sich die Frage, wie beide gegeneinander abgegrenzt und miteinander verbunden sind. Kant stellt ihr Verhältnis in Form einer Antinomie dar, und es scheint in der Tat eine solche hier vorzuliegen, wenn einmal die mechanischen als die allgemeinen Gesetze der Natur eine Geltung für die Erklärung aller materiellen Dinge verlangen und andererseits bestimmte Erzeugnisse nur teleologisch begriffen werden können (V 385—388). Auch hier ist es dem Dogmatismus nicht möglich, diese Frage zu lösen. Er traut sich eine bestimmte Entscheidung zu, indem er den Zweckbegriff zu einem Prinzip der bestimmenden, statt der bloß reflektierenden Urteilskraft macht, und indem er dabei entweder den Zweck für einen unabsichtlichen oder einen absichtlichen nimmt, geht er darauf aus, das eine der einander widerstreitenden Prinzipien auf das andere zurückzuführen. Gilt der Zweck als unabsichtlich, so herrscht der Mechanismus unbedingt. Epikureismus und Spinozismus sind die Formen dieser Denkweise; von ihnen führt jener das Zweckmäßige auf den Zufall, dieser auf eine Notwendigkeit zurück, jener auf eine leblose Materie, dieser auf einen leblosen Gott. Gilt der Zweck dagegen als absichtlich, so kann auch der ganze Mechanismus der Natur als eine absichtliche Veranstaltung zu Naturzwecken angesehen werden. Hier nimmt der Hylozoismus eine lebende Materie an, der Theismus einen lebendigen Gott und verlegt in

Digitized by Google

diese den Grund des Zweckes. In beiden Fällen wird die Zweckmäßigkeit der Natur also entweder physisch oder hyperphysisch begründet (V 389—392).

Kant läßt keinen Zweifel darüber, daß er unter all diesen Erklärungsgründen dem des Theismus am meisten zuneigt (V 395); aber auch dieser muß ebenso wie alle anderen Systeme daran scheitern, daß er die Lösung auf dogmatischem Wege sucht und also eine bestimmte Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Mechanismus und Teleologie geben will. In Wahrheit ist es für unser Denken aber unmöglich, das eine dieser Natursysteme mit Bestimmtheit auf das andere zurückzuführen, weil wir dabei über die Grenzen unserer Erkenntnis hinausgehen müßten. Es würde voraussetzen, daß unsere Erkenntnis auf die Dinge an sich selbst und nicht bloß auf Erscheinungen sich richtet. Da aber nur das letztere der Fall ist, so können wir niemals ausmachen, ob die mechanischen Vorgänge teleologisch begründet sind oder die zweckmäßigen nicht in ihren letzten Gründen auch mechanisch erklärt werden können. Als Begriff für die bestimmende Urteilskraft ist der Zweck, wie alle Ideen, überschwänglich und darf daher nicht dogmatisch verwandt werden (V 392—397).

Statt des uns unerreichbaren dogmatischen, müssen wir uns mit dem kritischen Gebrauch begnügen, und auch unsere Frage nach der Vereinbarkeit beider Prinzipien kann nur kritisch beantwortet werden. In der Tat ist dies auch der Gebrauch, welchen die Wissenschaft von dem Zweckbegriff immer gemacht hat, der sich in ihr fruchtbar erwiesen hat und dessen Berechtigung niemals bestritten werden kann. Sie bedient sich des Zweckbegriffs als eines Leitfadens, die Natur zu studieren. Er bewährt sich ihr und leitet sie auf neue Erkenntnisse. Aber sie versteigt sich deshalb nicht bis zu der Untersuchung seines ersten Ursprungs. Hier bescheidet sie sich und erklärt, gar nicht zu wissen, ob dieser erste Ursprung selbst teleologischer oder mechanischer Art ist (V 389 f., 398). Diesen kritischen Standpunkt muß auch die Philosophie einnehmen. Auch sie muß sich bescheiden, indem sie erklärt, daß gewisse Inhalte der Wirklichkeit nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens für uns nicht anders zu erklären sind als unter der Annahme einer nach Absichten wirkenden Ursache, die ich mir also nach Analogie der Kausalität unseres Verstandes denken muß. Deshalb sind die Naturdinge, welche wir als zweckmäßig ansehen müssen, der stärkste Beweis für die Zufälligkeit der Welt und ihre

Digitized by Google

Abhängigkeit von einem höheren Wesen. Aber sie wirklich aus dessen Willen zu erklären, dürfen wir nicht unternehmen; so wenig wir sie andererseits aus den mechanischen Naturgesetzen zu erklären vermögen. Für die organische Welt wird kein Newton auftreten, der ihre Entstehung aus mechanischen Prinzipien begreiflich machte. Und so haben wir an dem Begriff des Zwecks kein dogmatisches Prinzip für die bestimmende, sondern nur ein kritisches für die reflektierende Urteilskraft (V 397—401).

Auch hier wie in der Kr. r. V. zieht Kant zur Erläuterung der Schranken unserer Erkenntnis den Begriff eines intuitiven Verstandes heran, bei welchem nicht, wie bei dem unsrigen, der Verstand für Begriffe und die Anschauung für Objekte getrennte sind, sondern der Verstand unmittelbar anschaut. Für ihn bestünde daher der Unterschied zwischen der Möglichkeit des Begriffs und der Wirklichkeit des Gegenstandes nicht, sondern er hätte nur das Wirkliche als Gegenstand. Da nun unsere Vernunft ihren Begriffen nur soweit die Realität sichern kann, als der Verstand ihr zu Diensten steht, so bleiben ihre darüber hinaus liegenden Begriffe notwendig problematisch, d. h. sie ist zwar gezwungen sie zu denken, aber ohne über ihre objektive Realität etwas ausmachen zu können (V 401—404).

Nun gehört der Zweck zwar zu den Ideen, aber er unterscheidet sich von den übrigen dadurch, daß die dem Zwecke gemäße Folge, das Produkt, in der Natur gegeben ist. Dieser Unterschied hängt damit zusammen, daß diese Idee nicht wie die übrigen ein Vernunftprinzip für den Verstand, sondern für die Urteilskraft, und zwar die reflektierende, ist, so daß durch sie in der Natur nichts bestimmt wird, sondern sie nur eine Form darstellt, über die Natur zu reflektieren. Nun hat unser (diskursiver) Verstand das Eigentümliche, daß er vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitet, wodurch die Verschiedenheit des Besonderen für ihn immer zufällig bleibt, während ich mir auch einen (anschauenden) Verstand denken kann, bei dem ein solches Fortschreiten nicht stattfindet, für den also das Besondere unmittelbar an der Notwendigkeit des Allgemeinen teil hat. Oder, anders ausgedrückt, unser Verstand geht vom Analytisch-Allgemeinen aus, wobei für die Mannigfaltigkeit des Besonderen nichts bestimmt ist, sondern diese von der Subsumtion der empirischen Anschauung erwartet werden muß. Ein intuitiver Verstand dagegen würde vom Synthetisch-Allgemeinen, der Anschauung eines Ganzen, ausgehen und aus ihm

Digitized by Google

das Besondere als seine Teile notwendig entwickeln. Da nun aber das Besondere doch auch für unseren Verstand mit dem Allgemeinen übereinstimmen soll, weil wir es anders gar nicht denken könnten, so stellen wir es uns unter dem Begriff des Zweckes vor, in dem eben diese Zufälligkeit der Uebereinstimmung zum Ausdruck kommt. Aber diese Vorstellungsart ist selber zufällig, nämlich durch die Eigentümlichkeit unseres Erkenntnisvermögens bestimmt. Nur diese Zufälligkeit unserer Erkenntnisart soll durch die Annahme eines intellectus archetypus zum Ausdruck gebracht werden, ohne daß damit über diesen selbst eine bestimmte Behauptung aufgestellt werden soll. Es soll damit bloß gesagt werden, daß wir zufolge unserer Erkenntnisbedingungen von dem Zweck nur einen kritischen, nicht einen dogmatischen Gebrauch machen dürfen, einen Gebrauch also, bei dem wir uns bewußt sind, daß er uns durch die Bedingungen unseres Erkennens auferlegt ist, aber ohne daß wir deshalb etwas mit ihm an dem Gegenstande selbst bestimmen (V 405—408).

Die kritische Entscheidung der aufgeworfenen Antinomie zwischen Mechanismus und Teleologie geschieht so auf demselben Wege, auf dem die kosmologische Antinomie zwischen Naturkausalität und Freiheit in der transzendentalen Dialektik erfolgte. Indem die Erkenntnis unseres (diskursiven) Verstandes auf Erscheinung eingeschränkt bleibt, entsteht die Möglichkeit, denselben Gegenstand, der innerhalb der Erscheinung nur mechanisch erklärt werden darf, mit Rücksicht auf seinen übersinnlichen Realgrund zugleich nach teleologischen Gesetzen zu betrachten und ihn so nach zweierlei Prinzipien zu beurteilen, ohne daß die eine Erklärungsart durch die andere als widersprechend ausgeschlossen würde (V 408—410). Die bestimmte Gestalt dieser Vereinigung ist aber noch festzustellen.

Eine solche Vereinigung muß gelingen, da die Naturforschung von beiden Arten der Betrachtung nicht absehen kann, von dem Mechanismus nicht, weil er allein eine wirkliche Einsicht in die Natur der Dinge bietet, und von der Teleologie nicht, da sie als heuristisches Prinzip nicht entbehrt werden kann. Gewiß muß das mechanische Verfahren möglichst weit ausgedehnt werden; aber es auch auf die Erklärung der letzten Gründe der Natur auszudehnen, hieße ebenso in Einbildungen der Vernunft schwärmen, wie bei dem dogmatischen Gebrauch der Teleologie (V 410 f.) Eine Vereinigung beider Erklärungsarten an den Gegenständen der Natur ist nicht möglich, da sie einander hier ausschließen. Sie kann also nur im Uebersinnlichen liegen, welches wir als den Grund der

Digitized by Google

Natur als Erscheinung für unsere Sinne denken müssen. In welchem Sinne hier eine Vereinigung dieser beiden Erklärungsarten stattfinden kann, geht aus ihrem eigenen Wesen hervor. Die mechanischen Ursachen können nämlich sehr wohl den teleologischen Zwecken als Mittel zugeordnet gedacht werden, während das Umgekehrte gar nicht stattfindet. Wie der Mechanismus die Form der Erklärung für die Erscheinung ist, die Teleologie dagegen auf den übersinnlichen Grund der Erscheinung hinweist, so kann eine Vereinigung beider nur so gedacht werden, daß der Mechanismus der Teleologie untergeordnet und somit als Mittel für die aus ihr zu entnehmenden Zwecke angesehen wird (V 411—415)[1]).

Diese letztere Aussicht reicht aber über das Gebiet der Naturforschung völlig hinaus. Für sie bleibt es bei dem Prinzip, daß die mechanische Erklärung, als die unserer Verstandeserkenntnis am meisten angemessene, soweit als möglich ausgedehnt werden muß, daß wir dabei aber nicht übersehen dürfen, daß wir solche Erscheinungen, die wir überhaupt nur unter dem Begriff des Zwecks als Gegenstände unserer Forschung aufstellen können, schließlich der Kausalität nach Zwecken unterordnen müssen (V 413, 415). Da diese letztere aber in das Gebiet des Uebersinnlichen weist, so mündet auch die Erörterung der Kr. U. in dieselben Fragen nach dem Transzendenten ein, wie schon die beiden vorangehenden kritischen Werke. In dem Zweck ist eine Idee gefunden, die wie alle Ideen nur im Uebersinnlichen ihren Grund besitzen kann, deren Folge sich aber doch an den sinnlichen Gegenständen darstellt. Darum scheint sich hier unmittelbar aus dem Gebiete des Sinnlichen ein Weg in das des Uebersinnlichen zu eröffnen. Dieser letzte Vorstoß, den Kant unternimmt, um dorthin vorzudringen — sämtliche kritische Werke bedeuten ja nur die immer erneuten Vorstöße in dieser Richtung —, verspricht deshalb besonders wichtig und bedeutsam zu werden.

3. Teleologie und Theologie.

„Die physische Teleologie treibt uns zwar an, eine Theologie zu suchen, aber kann keine hervorbringen“ (V 440). Mit diesen

[1]) Ueber die genauere Art der Vereinigung beider Prinzipien in der Naturforschnng und die Entstehnng des Lebens handelt Kant dann noch im folgenden (V 417—424), wobei er sich sowohl in der Kritik wie in den positiven Aufstellungen an Blumenbach und seine Schrift über den Bildungstrieb (1789) anschließt. Vgl. dazu Kant selbst an Blumenbach XI 176 f.

Digitized by Google

Worten stellt Kant die Teleologie auch in dieser Hinsicht genau auf eine Linie mit dem theoretischen Gebrauch der Vernunftidee, welchen er in der Dialektik der Kr. r. V. kritisiert hatte. Auch hier werden wir durch die Theorie notwendig zu Ideen geführt, welche über alle Erfahrung hinausliegen, können ihnen innerhalb der Theorie aber keine Realität sichern. Dazu muß auch hier der praktische Vernunftgebrauch herangezogen werden; er verschafft den Ideen der theoretischen Vernunft ihre objektive Realität und ebenso jenem im Uebersinnlichen liegenden höchsten Prinzip der Teleologie.

Auf diesen Abschluß der Teleologie im Uebersinnlichen wurden wir durch die bisherigen Betrachtungen von zwei Seiten geführt. Einmal standen in der empirischen Betrachtung der Naturgegenstände mechanische und teleologische Beurteilung ohne Verbindung nebeneinander, und es bestand doch die Forderung, sie schließlich vereinigt zu denken. Der Grund einer solchen Vereinigung aber konnte nur im Uebersinnlichen gesucht werden. Und andererseits bilden die Zweckzusammenhänge innerhalb der Natur ein großes Ganze, ein geschlossenes System, das nur unter der Voraussetzung eines Endzwecks als möglich gedacht werden kann. Ein solcher Endzweck aber kann innerhalb der empirischen Welt nicht gefunden werden; sein Begriff weist also ebenfalls auf das Uebersinnliche, in dem so die Natur als ein System von Zwecken ihren Grund haben muß.

Gegenüber dem unablässigen Rückgang der Verstandeserkenntnis vom Bedingten zur Bedingung stellen die theoretischen Vernunftideen das Unbedingte dar, den jener Rückgang als sein Ziel erfordert. So fordert auch die Verknüpfung nach Zwecken, von denen jeder immer wieder Mittel zu anderen Zwecken wird, ein Unbedingtes, d. h. einen obersten Zweck, der alle untergeordneten trägt, weil sie Mittel zu seiner Erfüllung sind, während er selbst nicht wieder Mittel für andere Zwecke wird. Dieser Endzweck wird von dem System der Naturzwecke notwendig vorausgesetzt, denn nur in ihm gewinnt es seine Einheit, wie auch die theoretischen Vernunftbegriffe erst die systematische Einheit zu der Verstandeserkenntnis hinzubringen (V 427, vgl. 434 f.). Der Begriff des Endzwecks bildet also hier den Uebergang von der sinnlichen zur übersinnlichen Welt. Es kommt darauf an, zu bestimmen, worin er besteht.

Die Natur kann uns höchstens auf einen letzten Zweck führen, während, was Endzweck der Schöpfung selbst sein soll,

Digitized by Google

nicht aus den Bedingungen der Natur mehr erklärt werden kann. Die herkömmliche Teleologie hat im allgemeinen nur nach einem solchen letzten Zweck gefragt und ihn gleichsam als selbstverständlich in den Menschen gesetzt. Darin schließt sich Kant ihr an. Der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden, um dessentwillen alle Veranstaltungen der Natur getroffen scheinen, kann nur der Mensch sein, weil er allein sich einen Begriff von Zwecken bilden kann und deshalb selbst ein System von Zwecken hervorzubringen vermag. In ihm ist also ein Glied dieser Kette von Mitteln und Zwecken gegeben, das gleichsam in sich selbst zurückläuft, weil hier zuerst der Zweck ein bewußter wird (V 425—427). Aber auch im Menschen selbst bilden seine verschiedenen Kräfte und Fähigkeiten ein System der Zwecke, und es erhebt sich daher die Frage, in welcher seiner Funktionen der Mensch als ein solcher letzter Zweck anzusehen ist.

Hier scheidet nun zunächst seine sinnliche Natur aus. Sie hat die Glückseligkeit zum Zwecke, zu deren Beförderung sich aber seine Natur vielfach sehr unzweckmäßig und gegenüber andern Geschöpfen im Nachteil erweist (V 427—431). Nur seine Fähigkeit, sich selber Zwecke zu setzen, macht ihn tauglich, letzter Zweck der Natur zu sein. Aus dieser seiner Fähigkeit aber geht die Kultur hervor, welche die Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens, sich aus seiner Freiheit Zwecke zu setzen und sie zu verwirklichen, bezeichnet (V 431). Aber auch an ihr sind wieder zwei Seiten zu unterscheiden. Einmal die Geschicklichkeit als die subjektive Bedingung der Tauglichkeit zur Beförderung der Zwecke. Durch sie wird aus der Freiheit des Menschen über der Natur ein neues Reich errichtet, das Reich der äußeren Kultur, in dem die Natur dem Willen des Menschen unterworfen ist. Aber so mächtig diese Leistungen des Menschen sind, so setzen sie doch selbst eine höhere Idee voraus, in deren Dienste sie stehen, sind also selber immer nur Mittel zum Zweck (V 431—434). So kann der letzte Zweck nicht in der Geschicklichkeit, sondern muß in dem liegen, um dessentwillen die Geschicklichkeit selbst und die aus ihr entspringende äußere Kultur ihren Wert hat. Das kann nur ein Zweck sein, der selbst über die Natur hinausliegt, denn er muß unbedingt sein, und in der Natur ist nun einmal alles bedingt. So fließt der Begriff des letzten Zweckes mit dem des Endzwecks zusammen, denn dieser allein bedarf keines anderen als Bedingung seiner Möglichkeit. Er liegt in der anderen Seite, der inneren Seite

Digitized by Google

der Kultur, in der Sittlichkeit. Der Mensch als sich selber Zwecke setzendes Wesen kann allein letzter Zweck der Natur sein. Aber nur der Mensch als moralisches Wesen ist in der Setzung dieser seiner Zwecke wahrhaft frei, d. h. nur der moralische Zweck ist wahrhaft und allein durch sich selbst bestimmt. So erscheint der Mensch nach seinem übersinnlichen Vermögen der Freiheit, der Mensch als Noumenon, als Endzweck der Schöpfung (V 434—436).

Aber dieser Endzweck der Natur, in dem diese, als ein Ganzes teleologischer Beziehungen gedacht, gipfelt und sich damit zusammenschließt, ist selbst wieder einem höheren Zweckzusammenhange eingeordnet. Die Freiheit, so sahen wir früher, war eine „Tatsache", die als solche innerhalb des Zusammenhangs der Tatsachen der Sinnenwelt hervortrat und damit den Aufstieg in das Reich des Uebersinnlichen, dem sie angehört, vermittelt. Auch jetzt weist Kant auf diese Lehre zurück; die Freiheit ist die einzige Tatsache unter den Ideen der Vernunft (V 468). Aber wenn diese höchste Tatsache in der Welt der Tatsachen auch als Endzweck gelten darf und muß, so ist sie deshalb in dem Reiche, dem sie wahrhaft angehört, dem Reiche des Uebersinnlichen, doch noch nicht Zweck an sich selbst. Sie ist eine Forderung, sie fordert ein bestimmtes Handeln vom Menschen, in dem ein bestimmter Wert sich verwirklichen soll. Sie weist also selbst über sich hinaus auf die Werte, deren Verwirklichung durch das sittliche Handeln geschehen soll. Diese Werte aber sind selbst übersinnlicher Art. So ist der Mensch als Noumenon durch sein sittliches Handeln noch einem höheren Zweckzusammenhange eingereiht, in dem sein Handeln selber als Mittel erscheint.

Zu dieser übersinnlichen Welt sich im Denken zu erheben und ihr Verhältnis zur Sinnenwelt zu bestimmen, ist die eigentliche Aufgabe der Metaphysik. Auch jetzt wieder heißt es: „Gott, Freiheit und Seelenunsterblichkeit sind diejenigen Aufgaben, zu deren Auflösung alle Zurüstungen der Metaphysik, als ihrem letzten und alleinigen Zwecke, abzielen" (V 473). Der Gottesbegriff, in dem die intelligible Welt ihren Mittelpunkt und ihr höchstes Ziel hat steht dabei im Vordergrunde der Betrachtung. Es erbebt sich die Frage, welcher Zugang zu ihm sich von den Begriffen der Teleologie aus eröffnet. Es ist die gleiche Frage, auf welche sämtliche kritische Werke Kants hinauslaufen, das wahre Ziel seiner Gedanken. Sie mußte hier umso näher liegen, als in dem Bewußtsein der Zeit Teleologie und Theologie ja in der engsten Verbindung

Digitized by Google

miteinander standen, da von Dichtern und Denkern die Zweckmäßigkeit der Welt als der Haupterweis für das Dasein Gottes gerühmt wurde. Wie weit ein solcher Fortschritt zum Uebersinnlichen berechtigt ist und auf welche Gründe er sich stützen kann, ist die Frage, welche es zu prüfen gilt.

Die hier nun von Kant über das Verhältnis von Teleologie und Theologie entwickelten Gedanken schließen sich aufs engste an Gedanken der früheren kritischen Werke an. Wenige Abschnitte seiner Schriften zeigen vielleicht so viele Wiederholungen von früher Gesagtem, wie dieser. Ein Beweis, wie sehr es Kant darauf ankam, diese Gedanken einzuschärfen. Die Kr. U. steht sachlich ja zwischen den beiden anderen Kritiken in der Mitte; in der Teleologie insbesondere vereinigen sich die Prinzipien der sinnlichen und der sittlichen Welt, da sie den Zweckbegriff der sittlichen Welt entlehnt und ihn auf die sinnliche anwendet. So ist es nur natürlich, daß auch in dem hier gesuchten Fortschritt zum Uebersinnlichen die Gedanken der Kritik der theoretischen und der praktischen Vernunft sich verbinden. Kants kritisches Gesamtwerk findet seinen Abschluß, indem die zuvor gesondert eingeschlagenen Gedankengänge zur Erreichung des Uebersinnlichen sich hier noch einmal zu einheitlicher Kraft und geschlossener Wirkung vereinen.

Die Gültigkeit der Ideen erwies Kant in einer eigentümlichen Verbindung theoretischer und praktischer Gesichtspunkte. Die theoretische Vernunft zeigte, daß sie notwendig zur Vollendung unserer Erkenntnis angenommen werden müßten und bezeichnete auch ihre bestimmte Gestalt, aber erst die praktische Vernunft sicherte ihnen, gestützt auf die Tatsache der Freiheit, ihre Realität. Das gleiche Doppelverfahren bringt Kant nunmehr in Anwendung, da es gilt, die Idee des Zweckes im Intelligibeln zu begründen. Auch hier verbindet sich die theoretische Betrachtung mit der praktischen. Jene fällt der Physikotheologie zu, diese der Ethikotheologie oder Moraltheologie (V 436). Und die Leistung beider ist dieselbe wie dort. Die Physikotheologie weist dem Begriff des Intelligibeln dieselbe Stellung an, welche die theoretische Verstandeserkenntnis ihm gab. Die Zweckbetrachtung leitet uns notwendig zu der Annahme eines sich Zwecke setzenden und mit Absicht verfahrenden obersten Verstandes. Aber über sein wirkliches Dasein und sein Wesen kann sie nichts ausmachen und sie muß es offen lassen, ob die Zweckmäßigkeit nicht auch aus einer Anlage der Natur selbst hervorgehe (V 436—442). Da muß ihr die Ethiko-

Digitized by Google

theologie zu Hilfe kommen. Sie gibt auf dem uns nun schon zur Genüge bekannten Wege dem Gottesbegriff einen bestimmten Inhalt und sichert seine objektive Realität. Das Gesetz der Freiheit, die „Tatsache", auf welche sich die gesamte praktische Beweisführung stützt, führt uns notwendig auf die Idee eines höchsten Gutes, dessen Verwirklichung das Ziel des Sittlichen ist. Dies höchste Gut aber setzt als Bedingung seiner Möglichkeit eine moralische Weltursache voraus, einen Welturheber, den wir uns, weil anders das höchste Gut nicht verwirklicht werden könnte, als allwissend, allmächtig und allgütig denken dürfen (V 442—450). Auch hier wird noch einmal eingeschärft, daß von dieser Idee nur im Aufstieg und nicht im Abstieg ein Gebrauch gemacht werden darf. Das Sittliche leitet nur auf diese Idee, darf aber nicht selbst von ihr abgeleitet werden (V 450—453); der Beweis ist deshalb auch nur im praktischen Gebrauche konstitutiv, während die Teleologie als zur Theorie gehörig, nur ein regulatives Prinzip liefert (V 453—459). Diese Einschränkung der Idee im Theoretischen auf den regulativen Gebrauch verhindert auch hier die Schwärmerei, welche entsteht, wenn der Verstand eine bestimmte Erkenntnis vom Uebersinnlichen im konstitutiven Gebrauch der Ideen hervorbringen will (V 459—461).

So führt auch die Teleologie auf den „moralischen Glauben". Kant erläutert noch einmal die verschiedenen Stufen des Fürwahrhaltens. Sie bedeuten ebensoviele Stufen der Beweiskraft theoretischer Sätze. Zunächst darf ein Beweis nicht auf Ueberredung, sondern muß auf Ueberzeugung ausgehen. Und eine solche Ueberzeugung kann sich entweder auf das richten, was der Gegenstand an sich selbst oder was er für uns ist. Im ersten Falle richten sich seine Prinzipien auf die bestimmende, im zweiten auf die reflektierende Urteilskraft. Theoretische Prinzipien, welche den Gegenstand an sich selbst erkennen, ergeben nun nur für die bestimmende Urteilskraft eine Ueberzeugung; es entstehen so vier Stufen der theoretischen Gewißheit: der strenge Vernunftschluß, der Schluß nach Analogie, die Meinung und die Hypothese. Keine dieser Stufen der Gewißheit kann für die Erkenntnis des Intelligibeln als gültig angesehen werden, da hier ein Vernunftschluß für die bestimmende Urteilskraft nicht möglich ist und Meinungen und Hypothesen im Bereiche der Metaphysik überhaupt keine Stelle haben (V 461—466). Aber auch keine dieser Stufen paßt für die reflektierende Urteilskraft, weil diese aus nur theoretischen Prinzipien überhaupt keine Ueberzeugung zu gewinnen vermag. Sie muß vielmehr ein prak-

Digitized by Google

tisches Vernunftprinzip zugrunde legen, wodurch allerdings der Gegenstand nicht an sich selbst erkannt wird, sondern nur für uns, in seiner Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen. Die Frage nach ihrer Erkennbarkeit geht also nicht die Möglichkeit der Dinge selber, sondern unserer Erkenntnis derselben an. Kant unterscheidet nun wieder die erkennbaren Dinge in drei Gruppen: Sachen der Meinung, Tatsachen und Glaubenssachen. Die erste Gruppe stützt sich auf theoretische Prinzipien, die zweite bei den Tatsachen der Anschauung gleichfalls auf theoretische, bei der Tatsache der Freiheit auf ein praktisches Prinzip. Glaubenssachen stützen sich nur auf praktische Prinzipien (V 467—469). Glaubenssachen sind daher solche Gegenstände, welche für den theoretischen Vernunftgebrauch überschwenglich sind, aber mit dem praktischen notwendig zusammenhängen. Es sind die intelligibeln Gegenstände, das höchste Gut und seine Bedingungen, Gott und Unsterblichkeit, deren Erkenntnis sich auf eine Tatsache des praktischen Gebietes, die Freiheit und ihr Gesetz, gründet. Und Glaube ist ein Fürwahrhalten in praktischer Absicht, welche unsere theoretische Vernunfterkenntnis nicht erweitert, sondern uns nur der Grundlagen und Voraussetzugen unseres sittlichen Handelns vergewissert (V 469—474).

„Glaube ... ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntniß unzugänglich ist. Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüths, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzen nothwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als wahr anzunehmen" (V 471). „Es ist ein Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes; aber nicht als eine solche, die in demselben enthalten ist, sondern die ich hineinlege und zwar aus moralisch hinreichendem Grunde" (V 471 Anm.). Kant ist sich wohl bewußt, daß er mit diesem Begriff nur den echten christlichen Gedanken erneuert. Denn er fährt fort: „Das Wort Fides drückt dieses auch schon aus; und es kann nur bedenklich scheinen, wie dieser Ausdruck und diese besondere Idee in die moralische Philosophie hineinkomme, da sie allererst mit dem Christenthum eingeführt worden, und die Annahme desselben vielleicht nur eine schmeichlerische Nachahmung seiner Sprache zu sein scheinen dürfte. Aber das ist nicht der einzige Fall, da diese wundersame Religion in der höchsten Einfalt ihres Vortrages die Philosophie mit weit bestimmteren und reineren Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat, als diese bis dahin hatte liefern können,

Digitized by Google

die aber, wenn sie einmal da sind, von der Vernunft frei gebilligt und als solche angenommen werden, auf die sie wohl von selbst hätte kommen und sie einführen können und sollen" (V 471f. Anm.).

So gipfelt das philosophische Bemühen in dem Ringen um den Gottesbegriff. Die Philosophie führt zur Theologie und endet in ihr. Deren Aufgabe ist der Erweis Gottes, wofür ihr zwei Beweisgänge offenstehen. Der eine, der moralische, ist der eigentlich grundlegende, der andere, der physischen Teleologie entnommene kommt ihm zu Hilfe und dient ihm zur Bestätigung. Die moralische Teleologie schafft uns den bestimmten Begriff von dem Dasein Gottes und seinem Wesen, die physische Teleologie lehrt uns dann sein Wirken in dem ganzen Gebiete der Natur erkennen (V 475 bis 481). Eine bestimmte Erkenntnis in dem strengen kantischen Sinne vermag eine solche Theologie allerdings nicht zu schaffen, und deshalb darf aus ihren Begriffen auch für unsere theoretische Einsicht nichts abgeleitet werden. Wie theologische Physik ein Unding war, ebenso eine theologische Moral. Sie würde, wie wir wissen, Heteronomie sein. Die Moral soll nicht auf den Glauben an Gott gegründet sein, wohl aber soll sie sich in ihm vollenden. Und so ist es schließlich die Religion, auf welche die Theologie und damit auch die Philosophie hinführt. Sie lehrt uns unsere Pflichten als göttliche Gebote erkennen, und da diese Erkenntnis selbst nur in praktischer Absicht gilt, so befördert sie damit nicht unsere Einsicht, wohl aber unsere religiöse Gesinnung (V 481—485). In der Religion hat so die kritische Philosophie ihr letztes Ziel und ihre höchste Bestimmung. Alle ihre Bemühungen, so vielfältig sie in mannigfaltige Richtungen auseinander zu laufen scheinen, verbinden sich schließlich in dem einen und höchsten Gegenstande, dem Glauben an Gott.

Jedes der drei kritischen Werke leitet empor zur intelligibeln Welt und endet in dem Gottesgedanken. Aber dieser Uebergang zum Uebersinnlichen hat in der Kr. U. noch seine besondere Art und seinen besonderen Wert. Geschieht er doch hier an der Hand eines Begriffes, des Zweckbegriffs, der sich an den sinnlichen Gegenständen selber darstellt. In dem Gedanken des Zwecks ist ein Begriff gefunden, der in beiden Reichen seine Geltung behauptet, während die Kritiken des theoretischen und des praktischen Vernunftvermögens bisher nur Begriffe einführten, die einem von beiden Reichen ausschließlich angehörten. Deshalb konnten beide einander bisher nur gegensätzlich gegenübergestellt werden; wo sie

Digitized by Google

sich, wie in den Vernunftbegriffen, berührten, stießen sie hart aneinander, und Kausalität der Natur und Kausalität der Freiheit wiesen in völlig entgegengesetzte Richtungen. Der Gedanke des Zweckes dagegen verbindet beide Reiche, weil er beide beherrscht und damit ohne Bruch aus dem einen zu dem anderen emporleitet. Transzendental ist diese umfassende Geltung des Zweckbegriffs darin begründet, daß er Prinzip der reflektierenden Urteilskraft ist. Denn die Aufgabe der Urteilskraft ist es überall, den Begriff auf die Anschauung zu beziehen. Das leistet die bestimmende für die Verstandesbegriffe. Die Reflexion dagegen hat es mit den Vernunftbegriffen zu tun, welche als Regeln der sinnlichen Erkenntnis dienen. Darum bezieht hier die reflektierende Urteilskraft diese Ideen nicht auf die Verstandesbegriffe, ein Gebrauch, von dem in der Kr. r. V. allein die Rede war, sondern unmittelbar auf die Anschauung und weist damit die Wirksamkeit der Idee an der Anschauung, sowie die Gestaltung der Anschauung nach den Ideen auf.

In der teleologischen Betrachtung leuchtet also das Intelligible unmittelbar am Sinnlichen auf. Kants Begründung seiner ursprünglichen Weltanschauung findet hier ihre Vollendung, indem sinnliche und übersinnliche Welt nicht nur gegensätzlich einander gegenübergestellt, sondern aufeinander bezogen und in ihrer Vereinigung aufgewiesen sind. Daß die Zufälligkeit der Welt auf einen überweltlichen Grund als ihre Ursache hinweise, daß die Welt der Erscheinung also bedingt sei von einer intelligibeln, dieser Gedanke stand von Anfang im Mittelpunkte der kantischen Weltanschauung und er klang durch alle seine Schriften auf jeder Stufe seiner Entwicklung hindurch. Erst jetzt ist er vollständig seinem Sinn und Gehalt nach erfaßt. Die Zweckmäßigkeit der Welt, der stärkste Beweis ihrer Zufälligkeit, leitet unmittelbar zu ihrer intelligibeln Ursache empor, zu jener intelligibeln Welt, die selbst auch nur unter dem Begriffe des Zweckes verstanden werden kann. Der mechanische Weltzusammenhang, der als Ganzes gleichfalls nur teleologisch zu begreifen ist, fügt sich als ein Glied dem umfassenderen Zweckzusammenhang ein. Und so kann die gesamte Erscheinung, indem sie als zweckmäßig beurteilt wird, unter dem Gesichtspunkt des Uebersinnlichen betrachtet werden.

Von hier werfen wir noch einen Blick auf die Kritik der ästhetischen Urteilskraft. Sie lag im ganzen außerhalb unseres Weges, aber in ihrem letzten Ergebnis reiht auch sie sich in den jetzt gewonnenen Gedankenzusammenhang ein. Die Vernunftideen werden

Digitized by Google

nicht, wie die Verstandesbegriffe, durch ein bestimmtes Schema auf die Anschauung bezogen, sondern nur für die Reflexion auf Grund einer Analogie. Die Anschauung wird deshalb hier nicht als Schema, sondern als Symbol behandelt. Unter dem Begriffe des Zweckes verknüpfen wir die sinnliche und die übersinnliche Welt, indem wir auf die letztere nach Analogie der ersteren schließen und das Sinnliche damit als ein Symbol des Uebersinnlichen gebrauchen. So ist alle unsere Erkenntnis von Gott bloß symbolisch. Und ein solches Symbol des Uebersinnlichen ist auch das Schöne. Die freie Uebereinstimmung der oberen Erkenntnisvermögen, auf welche der Geschmack sein ästhetisches Urteil gründet, kann nur zustande kommen, indem das theoretische mit dem praktischen Vermögen zu einer Einheit verbunden ist, die sittlichen Ideen also als sinnliche symbolisch zur Darstellung kommen. So sieht auch der Geschmack auf das Uebersinnliche hinaus und ist im Grunde ein Beurteilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen (V 351—354, 356).

Die Kritik der ästhetischen wie der teleologischen Urteilskraft führt damit schließlich auf dieselbe Betrachtung. Das Sinnliche als Symbol des Uebersinnlichen, die Welt als Symbol Gottes: in diesem Gedanken vollendet sich die kantische Metaphysik.

Digitized by Google

Achtes Kapitel.

Das System der reinen Vernunft in seiner Vollendung.

1. Die Transzendentalphilosophie als Metaphysik.

Das Gebäude von Kants kritischer Philosophie gewann mit jeder der drei Kritiken ein neues und immer vollständigeres Aussehen. Die Kr. r. V. sollte zunächst den ganzen Unterbau für die neu zu errichtende Metaphysik herstellen; diese selbst sollte aus zwei Flügeln, der Metaphysik der Natur und der Metaphysik der Sitten, bestehen. Dann fügte die Kr. pr. V., eine Erweiterung des Unterbaus hinzu, wodurch nunmehr die Metaphysik der Sitten ein selbständiges Fundament erhielt und der alte Bau der Kr. r. V. nur noch als Fundament für die Metaphysik der Natur galt. Aus dem einen Unterbau waren damit zwei geworden, die jetzt fast selbständig nebeneinander standen. Diese Selbständigkeit beider Grundgerüste mußte aber wieder die Sicherheit und Haltbarkeit des ganzen Baus gefährden. Es kam darauf an, beide miteinander zu verbinden, und so schuf das dritte kritische Werk, die Kr. U., über beiden Grundbauten ein neues, sie verbindendes Gewölbe, das, zwischen den beiden Oberbauten angebracht, keinen eigenen Oberbau mehr tragen sollte.

Dieses neue, die beiden alten Grundbauten verbindende Gewölbe leiht nun aber dem ganzen Bau ein verändertes Aussehen. Was bisher nur Unterbau für ein darauf zu errichtendes Gebäude schien, gewinnt eine selbständige architektonische Bedeutung, indem es sich durch dies Gewölbe zu einem Ganzen zusammenschließt. Die bisherigen, ja großenteils nur noch geplanten, nicht oder nur zum Teil ausgeführten Oberbauten schrumpfen damit in ihrer Bedeutung zusammen und können nur noch als Nebenglieder, nicht mehr als Hauptglieder des Baus erscheinen. Das ursprünglich nur als Unterbau gedachte kritische Gebäude wächst gleichsam aus der Erde empor. Seine beiden Teile werden die großen Flügel des Gesamtbaues; sie werden durch einen mächtigen Gewölbebogen zu einem Ganzen verbunden, und was ursprünglich ihr Oberbau sein sollte, ragt nun nur noch in der Gestalt von zwei zierenden Türmen in die Luft.

Digitized by Google

Es ist für das Verständnis der kantischen Philosophie von größter Wichtigkeit, sich diesen entscheidenden Wandel klar zu machen, welchen Kants System durchgemacht hat. Das eigentümliche Doppelantlitz der kantischen Lehre, die ebensowohl nach der Metaphysik der Aufklärung zurück, wie nach der des neuen Idealismus der nachkantischen Zeit vorausblickt, findet hier seine Erklärung. Das Ziel, das Kant sich gestellt hat, die neue Begründung der Metaphysik, verschiebt sich ihm im Verfolg seines Weges, so daß er, an dessen Ende angelangt, nicht eine neue Begründung der Metaphysik, sondern vielmehr die Begründung einer neuen Metaphysik gewonnen hat. Was ursprünglich nur die alte Metaphysik neu begründen sollte, erweist sich schließlich selber als eine neue Metaphysik. Es gibt in der Geschichte der Philosophie vielleicht wenige, so deutliche Beispiele für den Grundsatz, welchen die Psychologie die Heterogonie der Zwecke nennt. Was ursprünglich als Mittel zum Zwecke erstrebt wird, wird schließlich selber zum Zweck und setzt den ursprünglichen Zweck zum gleichgültigen Nebenerfolge herab. Die wolffische Metaphysik wollte Kant besser als es im Rationalismus geschehen war und unter Berücksichtigung der neuen Naturlehre Newtons begründen; und als er diese Begründung geleistet hat, da hat er mit ihr in Wahrheit, ohne es zu wissen, selbst eine neue Metaphysik geschaffen, welche die Reihe der großen, ihr folgenden und daran anknüpfenden metaphysischen Systeme eröffnet. Es ist das Schicksal des Columbus, der auszog, um einen neuen Weg zu der alten Welt Indiens zu finden und eine neue Welt entdeckte. Aber er selbst erkannte die neue Welt nicht, die er entdeckt hatte, und hielt sie für Indien. Auch Kant ist dieser entscheidende Wandel in der Bedeutung seines Systems wohl nicht zum vollen Bewußtsein gekommen. Es liegt in dieser Hinsicht eine eigentümliche Unbewußtheit über seinem Schaffen, die Unbewußtheit des Genies, die merkwürdig von seiner großen kritischen Klarheit absticht. Er glaubt nur Kritik zu bieten, und schafft damit, sich selbst halb unbewußt, einen großen neuen Bau.

Den deutlichen Uebergang von der einen zur anderen Auffassung finden wir schon in der Einleitung zur Kr. U., die ja für die Einsicht in den systematischen Zusammenhang von Kants Lehrgebäude von so außerordentlicher Wichtigkeit ist. Man versteht sie nicht, wenn man sich diesen Bedeutungswandel, welchem der Systembegriff gerade in dieser Einleitung unterliegt, nicht klar macht.

Digitized by Google

Allerdings muß man die ältere, dann wegen ihrer zu großen Weitläufigkeit verworfene Einleitung mit heranziehen [1]). Diese Einleitung geht zunächst von den alten Gesichtspunkten zur Gliederung des Systems aus. Mit Naturbegriffen und Freiheitsbegriffen hat es die Philosophie zu tun, und sie teilt sich daher in Natur- und Moralphilosophie (V 171—176). Es sind die beiden Disziplinen, die durch die zwei vorangehenden Kritiken begründet in der Metaphysik der Natur und der Metaphysik der Sitten ausgearbeitet werden sollten. Indem nun aber die Urteilskraft als ein selbständiges Vermögen des menschlichen Gemüts entdeckt und als ein verbindendes Glied zwischen die theoretische und die praktische Vernunftbetätigung eingeschoben wird, ergibt sich ein neuer systematischer Zusammenhang. Er wird nicht in dem Ganzen der Gegenstände, auf welche sich die Vernunftbetätigung richtet und die entweder Natur- oder Freiheitsbegriffe sind, sondern er wird in der Vernunftbetätigung selber und ihrer besonderen Form gefunden. Die „Vermögen des menschlichen Gemüts", welche in den verschiedenen Weisen der Vernunftbetätigung zur Anwendung kommen, bilden selbst ein „System", das eben durch das verbindende Glied der Urteilskraft zu einem Ganzen zusammengeschlossen wird. So bezeichnet Kant die Kritik der Urteilskraft als ein „Verbindungsmittel der zwei Theile der Philosophie zu einem Ganzen" (V 176). Es entsteht dadurch eine „systematische Einheit" der oberen Vermögen unserer Vernunft (V 197). Besonders die ursprüngliche Einleitung redet gern „von dem Systeme aller Vermögen des menschlichen Gemüths" (I 586 R. u. Sch.) oder dem „System der reinen Erkenntnisvermögen" (ebd. 612—615). Ja der hierfür besonders in Betracht kommende Abschnitt ist sogar überschrieben: „Encyklopädische Introduction der Kritik der Urtheilskraft in das System der Kritik der reinen Vernunft" (ebd. 611). Hier wird also die „Kritik der reinen Vernunft", die nunmehr in den drei Kritiken vollendet vorlag, selbst zum System erhoben, während sie es bisher nur begründen sollte. Den Aufriß dieses Systems hat Kant nach seiner Weise auf besonderer Tafel schematisch dargestellt (V 198, vgl. I 616 R. u. Sch.).

[1]) Nur der von Beck veranstaltete Auszug daraus ist uns erhalten und führt heute den Titel „Ueber Philosophie überhaupt". Leider fehlt er in der Ausgabe der Berliner Akademie unter den Werken und muß daher hier nach dem Abdruck im ersten Bande der Ausgabe von Rosenkranz und Schubert zitiert werden (S. 579—617). Im allgemeinen vgl. über diese Einleitung und Kants Beziehungen zu Beck Dilthey im Archiv für Geschichte der Philosophie II S. 592—650.

Digitized by Google

Kant war sich, als er die Kr. U. vollendet hatte, völlig im Klaren darüber, daß damit sein „kritisches Geschäft" überhaupt vollendet sei, und er wollte nunmehr ungesäumt zum doktrinalen schreiten (V 170). Wir wissen, daß dies Geschäft zum Teil unterblieb, zum Teil nur zögernd und stockend ausgeführt wurde. Den Grund hiefür werden wir teilweise sicher mit Recht in der jetzt rasch zunehmenden Altersschwäche Kants, über die er in seinen Briefen schon seit dem Ende der achtziger Jahre immer häufiger klagt, suchen müssen; zum Teil aber gewiß auch darin, daß ihm nach Beendigung des kritischen Geschäfts dieses in seiner Vollendung mehr und mehr als sein eigentliches, von Anfang an geplantes Werk erschien. Seinen stärksten Ausdruck hat diese neue Auffassung in der Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre vom Jahre 1799 gefunden, welche sich geradezu in den schroffsten Widerspruch zu früheren Aeußerungen Kants setzt. „Hierbey muß ich noch bemerken, daß die Anmaßung, mir die Absicht unterzuschieben: ich habe bloß eine Propädeutik zur Transcendental-Philosophie, nicht das System dieser Philosophie selbst, liefern wollen, mir unbegreiflich ist. Es hat mir eine solche Absicht nie in Gedanken kommen können, da ich selbst das vollendete Ganze der reinen Philosophie in der Crit. d. r. V. für das beste Merkmal der Wahrheit derselben gepriesen habe" (XII 396 f.). Und doch hatte Kant in der Methodenlehre der Kr. r. V. geschrieben: „Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder Propädeutik (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntniß a priori untersucht, und heißt Kritik, oder zweitens das System der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntniß aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange, und heißt Metaphysik" (III 543). Und in der Vorrede zur zweiten Auflage hatte er mit Bezug auf die Kritik von einer „künftigen Ausführung des Systems dieser Propädeutik" gesprochen (III 25, vgl. auch 43). Die Anmaßung, welche ihm eine solche Absicht unterschob, war also in seinen eigenen Worten wohl begründet. Die Schärfe, mit der er sie jetzt ablehnt, zeigt, wie völlig sich in seiner eigenen Auffassung der Schwerpunkt seiner Philosophie verschoben hat.

Betrachten wir daher rückblickend das Ganze der kantischen Tranzendentalphilosophie und sehen in ihr, wozu Kants eigene Aeußerungen ein Recht geben, nicht mehr eine bloße Vorbereitung für ein

Digitized by Google

System, sondern das System selber, so gewinnt dies einen völlig neuen und verwandelten Anblick. Es schaut nicht mehr in die Vergangenheit zurück, sondern vorwärts in die Zukunft. Wir stehen damit an dem entscheidenden Angelpunkte des philosophischen Denkens im 18. Jahrhundert. Wenn wir ihn recht begreifen, so muß uns damit deutlich werden, weshalb Kant, als er nur Wolffs Metaphysik besser zu begründen unternahm, in Wahrheit Fichtes und Hegels Metaphysik begründete.

Für diesen Blick auf das ganze System der Transzendentalphilosophie gibt uns Kant selber ein Hilfsmittel an die Hand. Die Berliner Akademie hatte schon im Jahre 1788 und dann mehrfach wiederholt im Anfange der neunziger Jahre als Preisaufgabe die Frage gestellt: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?" Kant plante eine Zeitlang, sich an der Bewerbung zu beteiligen, und arbeitete, wohl im Jahre 1793, größere Teile der Schrift aus. Sie ist aber aus uns nicht näher bekannten Gründen niemals vollendet und nicht eingereicht. So blieben die ausgearbeiteten Stücke unter Kants Papieren liegen, bis er sie in späteren Jahren seinem Tischgenossen Rink übergab. Dieser, der Herausgeber von Kants Physischer Geographie und seiner Pädagogik, stellte daraus, so gut es gehen mochte, ein Ganzes zusammen und ließ die Schrift unter dem obigen Titel im Jahre 1804, wenige Wochen nach Kants Tode, erscheinen[1]). Nach Rinks eigenen Angaben im Vorwort benutzte er zu seiner Bearbeitung drei Handschriften Kants, die sich allerdings keineswegs fugenlos aneinander schließen. Lücken und Sprünge zeigen sich allerorten, und als ein Ganzes kann die Schrift überhaupt nicht angesehen werden. Ihre einzelnen Teile müssen vielmehr jeder für sich betrachtet und beurteilt werden und sind dann allerdings zum Teil von sehr großem Werte. Offenbar handelt es sich nicht überall um Teile einer und derselben Ausarbeitung, sondern Kant hat mehrfach angesetzt, um die Aufgabe von verschiedenen Seiten zu lösen.

[1]) Auch diese wichtige Schrift fehlt leider in der Ausgabe der Werke durch die Berliner Akademie, obwohl man sie in deren kürzlich erschienenen neunten Bande, welcher die anderen von Rink herausgegebenen Schriften enthält, wohl billigerweise hätte erwarten dürfen. Es ist dies umso bedauerlicher, als die Schrift als der einzige umfassende Rückblick Kants auf sein geschlossenes System und dessen geschichtliche Bedingungen von ganz einzigartigem Werte ist. Auch diese Schrift muß deshalb im folgenden nach der alten Ausgabe von Rosenkranz und Schubert angeführt werden (I S. 483—578).

Digitized by Google

Wie er sich die Verbindung zum Ganzen dachte, ist nur noch im Allgemeinen, aber nicht mehr im Einzelnen zu erkennen. Nachdem die Vorrede (I 487—494 R. u. Sch.) die allgemeinen Gesichtspunkte für die Bearbeitung des Gegenstandes festgelegt hat, folgt dann in einer ersten Abteilung (ebd. 495—515) eine Darlegung der Grundbegriffe der kritischen Philosophie in ihrem theoretischen Teile. Dieser Abschnitt ist noch in einer zweiten, etwas abweichenden Ausarbeitung vorhanden (ebd. 556—569). Auf diesem einleitenden Abschnitt bauen sich dann zwei Gruppen von Erörterungen auf, von denen ich die erste als historisch, die zweite als kritisch bezeichnen möchte. Die weitaus wichtigere von beiden ist die erstere. Sie schildert die Entwicklung der Metaphysik in den drei Stadien des Dogmatismus, Skeptizismus und Kritizismus (ebd. 515—541 und dazu 570—573). Hier ordnet Kant seine Leistung in den Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung ein und findet dabei am meisten Gelegenheit, sein Werk als Ganzes zu beurteilen. Die zweite Gruppe schließt sich eng an die erste an (541 f.); sie soll „die drei Stufen des Ueberschrittes der Metaphysik zum Uebersinnlichen" (553) in den drei Disziplinen der Theologie, Kosmologie und Psychologie erörtern (ebd. 541—553). Dieser Teil ist nicht vollendet, insbesondere fehlt die Kosmologie. Ein kurzer Hinweis auf die neue Lösung dieser Fragen durch die kritische Philosophie sollte das Ganze beschließen (ebd. 553—555). Einige zusammenhangslose „Randanmerkungen" Kants kommen hinzu (ebd. 574—578).

Die Teile dieser Schrift sind nun für uns von sehr ungleichem Werte. Aus dem ersten, einleitenden Abschnitte kommen in der Hauptsache nur die Bemerkungen in Betracht, in denen Kant seine allgemeine Auffassung der Metaphysik zum Ausdruck bringt, Bemerkungen, wie sie sich ähnlich in allen Teilen der Schrift finden. Die bloßen Wiederholungen aus der kritischen Erkenntnislehre spielen dagegen für uns keine Rolle. Von größter Bedeutung ist der zweite Teil, den ich als den historischen bezeichnet habe. In ihm liegt vor allem der selbständige Wert der Schrift. Der dritte, kritische Teil bringt wieder gegenüber den kritischen Erörterungen der transzendentalen Dialektik kaum etwas neues; er ist auch am wenigsten ausgearbeitet.

Wir erinnern uns von früher (S. 291), daß Kant nach den Voraussetzungen seines Kritizismus der Metaphysik eine doppelte Aufgabe bestimmt. Entweder sollte sie das System der Vernunftbegriffe entwickeln oder sie sollte diese Vernunftbegriffe in ihrer

Digitized by Google

Anwendung auf bestimmte Gebiete unseres Verstandesgebrauchs aufzeigen. Beide Aufgaben, sahen wir, hingen enge zusammen und es war nicht möglich, wie es im Anschluß an Paulsen öfter geschieht, in ihnen ganz verschiedene Begriffe der Metaphysik zu finden. Immerhin waren es zwei verschiedene Richtungen der Untersuchung. Nun war es in den Ergebnissen der Kr. r. V. begründet, daß die erste Aufgabe damals für Kant nur einen geringen Erfolg versprach; denn das System der Vernunftbegriffe selbst war in der Dialektik festgelegt, und diese hatte zugleich dargetan, daß eine wirkliche Erkenntnis aus ihnen nicht möglich sei. Der theoretische Uebergang ins Uebersinnliche, den sie zu versprechen schienen, war als unberechtigter Gebrauch der Ideen abgewiesen. So mußte die andere Aufgabe Kant als die weitaus dringendere erscheinen, denn in ihrer Lösung sollte dargetan werden, welchen aufbauenden Beitrag die Vernunftbegriffe für die wirkliche Erkenntnis zu liefern vermöchten. Darum wandte sich Kant damals dem doktrinalen Geschäft zu und schrieb die grundlegenden Schriften für die Metaphysik der Natur und der Sitten, Gebiete, in denen die Anwendung der Vernunftbegriffe auf den Verstandesgebrauch gezeigt werden sollte. Wie er die Untersuchung dieser Gebiete, und besonders des praktischen, weiterführte, wie er dadurch veranlaßt wurde, den kritischen Unterbau seines Systems zu erweitern und wie in dieser Erweiterung ein immer bestimmterer Gehalt der Ideen erarbeitet wurde, ist früher genügend dargelegt.

Damit gewinnt nun aber jene erste und grundlegende Aufgabe der Metaphysik, das System der Vernunftbegriffe zu entwickeln und die Form ihrer Erkenntnis aufzuweisen, erneut eine erhöhte Wichtigkeit. Es verspricht jetzt größere Erfolge als vordem, da die Ideen, deren Erkenntnis die Kr. r. V. in der Hauptsache abgewiesen hatte, nunmehr in der Kr. pr. V. und der Kr. U. einen so viel bestimmteren Gehalt gewonnen haben. Die Ideen versprechen eine Erweiterung unseres Vernunftgebrauchs von der sinnlichen Welt zum Uebersinnlichen. Nach dem Ergebnis der Kr. r. V. scheinen sie dieses Versprechen nicht oder doch nur sehr unvollkommen halten zu können. Und so wandte sich Kants Reflexion mehr ihrer Anwendung auf die Erfahrung zu, wo sie einen fruchtbareren Gebrauch zu versprechen schienen. Nun haben wir ja aber gesehen, wie alle folgenden kritischen Werke nur immer erneute Versuche waren, vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen vorzudringen und wie diese Versuche von immer besserem Erfolge gekrönt waren. Die Kr. pr. V.

Digitized by Google

fand in der Freiheit eine „Tatsache", die doch zugleich übersinnlich ist und ihr deshalb als Stützpunkt für jene „praktische Erkenntnis" dienen konnte, durch welche die Vernunft die Herrschaft ihrer Begriffe über das Gebiet des Intelligibeln ausdehnte. Und die Kr. U. gewann in dem Gedanken des Zweckes sogar einen Begriff, der im Uebersinnlichen begründet, sich doch zugleich über das ganze Gebiet des Sinnlichen ausdehnen ließ. Darum darf das Denken jetzt wieder jene höchste Aufgabe der Metaphysik ins Auge fassen, den Umfang unserer Erkenntnis über die Grenzen der Erfahrung ins Uebersinnliche zu erweitern. Dieser Aufgabe dienten ja in Wahrheit alle drei kritischen Werke und sie lösten sie immer vollständiger und befriedigender. Indem Kant auf diese Bestimmung der Aufgabe einer Metaphysik zurückgreift, treten die Kritiken zugleich von selber in jene neue Hauptstellung ein, in der sie nicht nur, wie früher, die Vorbereitung zur Metaphysik, sondern die Metaphysik selber bieten.

Besonders deutlich hat Kant in der zweiten der uns erhaltenen Bearbeitungen des einführenden Abschnittes der Preisschrift die beiden Aufgaben der Metaphysik noch einmal nebeneinander gestellt. Kant unterscheidet hier zunächst zwei Teile innerhalb der Metaphysik, von denen der eine die Elemente der menschlichen Erkenntnis a priori enthält. Kant nennt diesen, in offenbar absichtlicher Anlehnung an die Schulmetaphysik, Ontologie, obwohl man nicht zweifeln kann, daß er mit dem übereinstimmt, was in der Kr. r. V. abgehandelt ist[1]). Dieser Teil ist immer bearbeitet worden, er ist gewissermaßen ein klassischer Teil der Metaphysik, den Kant nicht verdrängen, sondern nur nach besserem Verfahren darbieten wollte. Der andere Teil dagegen, der bei weitem größer ist, behandelt die dort entwickelten Begriffe und Grundsätze in ihrer Anwendung auf Gegenstände. Und diese Gegenstände können weiterhin solche einer möglichen Erfahrung sein oder über jede mögliche Erfahrung hinausliegen. Daraus ergibt sich eine doppelte Aufgabe für die Metaphysik. Für die erste, die Anwendung der Begriffe und Grundsätze auf die Gegenstände der Erfahrung, ist noch niemals (d. h. vor Kant) eine Metaphysik unternommen worden, sondern die Physik, als die wichtigste Wissenschaft von den Gegenständen

[1]) Die Gleichung der Transzendentalphilosophie mit der Ontologie findet sich schon Kr. r. V. III 207, 546. Die an letzterer Stelle gegebene Gliederung entspricht überhaupt am meisten der in der Preisschrift. Daß Kants Analytik der r. V. die alte Ontologie ersetzen sollte, sagt er selbst III 207.

Digitized by Google

der Erfahrung, hat sich ihrer so bedient, als ob sie in ihren eigenen Umfang gehörten und es dafür einer besonderen Wissenschaft nicht bedürfe, zumal diese Beziehung auf Erfahrungsgegenstände doch nicht der eigentliche Zweck der Metaphysik ist. Es sieht denn auch schlecht genug mit ihnen aus, und für die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit muß die Bestätigung durch die Erfahrung das Beste leisten (I 557 R. u. Sch.). Wir wissen, daß Kant mit seiner Metaphysik der Natur eben diese Lücke ausfüllen wollte.

Aber die in der Ontologie entwickelten Begriffe und Grundsätze lassen auch noch eine Anwendung auf übersinnliche Gegenstände zu. Und darin fand die Vernunft ein viel höheres Interesse. Dieser Gebrauch allein veranlaßte sie, eine gesonderte Untersuchung über die Anwendung der reinen Vernunftbegriffe anzustellen, wofür die Aufsuchung derselben und ihre systematische Verbindung, wie sie a priori unserer Erkenntnis der Erfahrung zugrunde liegen, nur die Zurichtung war. Für diesen Gebrauch ist die Metaphysik als eine besondere Wissenschaft ersonnen worden, auf diesen Gebrauch deutet nach Kant auch ihr Name. Dies ist die wahre, zu allen Zeiten anerkannte und nun auch von Kant in den Mittelpunkt gestellte Auffassung der Metaphysik: „Man will vermittelst ihrer über alle Gegenstände möglicher Erfahrung (trans physicam) hinausgehen, um, wo möglich, das zu erkennen, was schlechterdings kein Gegenstand derselben seyn kann, und die Definition der Metaphysik, nach der Absicht, die den Grund der Bewerbung um eine dergleiche Wissenschaft enthält, würde also seyn: sie ist eine Wissenschaft vom Erkenntnisse des Sinnlichen zu dem des Uebersinnlichen fortzuschreiten“ (ebd. 558).

Diese Definition der Metaphysik wird vielfach wiederholt, sie ist die für den Standpunkt der Preisschrift eigentlich maßgebende. Sie wird schon in der Vorrede ausdrücklich eingeführt (ebd. 488), und weiter heißt es dann, daß der Endzweck der Vernunft in der Metaphysik auf das Uebersinnliche gerichtet sei (ebd. 491), um die Erweiterung der Vernunft von der Grenze des Sinnlichen zum Felde des Uebersinnlichen (ebd. 504), oder vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen einen Ueberschritt zu versuchen (ebd. 522; vgl. 553). Mit dieser Definition verbindet Kant dann sowohl in der Vorrede wie an anderer Stelle noch eine zweite, welche nicht sowohl anzeige, was man *mit* der Metaphysik *wolle*, sondern was *in ihr* zu tun sei. Sie ist nicht von dem Ziel, sondern von dem Verfahren der Metaphysik hergenommen und lautet: „Sie ist das System aller

Digitized by Google

Principien der reinen theoretischen Vernunfterkenntniß durch Begriffe; oder kurz gesagt: sie ist das System der reinen theoretischen Philosophie" (ebd. 490). „Weil endlich zur Erweiterung der Erkenntniß über die Grenze des Sinnlichen hinaus zuvor eine vollständige Kenntniß aller Principien a priori, die auch aufs Sinnliche angewandt werden, erfordert wird, so muß die Metaphysik, wenn man sie nicht so wohl nach ihrem Zweck, sondern vielmehr nach den Mitteln zu einem Erkenntnisse überhaupt durch Principien a priori zu gelangen, d. i. nach der bloßen Form ihres Verfahrens erklären will, als das System aller reinen Vernunfterkenntniß der Dinge durch Begriffe definirt werden" (ebd. 558).

Mit dieser letzteren Fassung hängt dann der oft betonte Gedanke zusammen, daß die Metaphysik als System stets ein vollendetes Ganze, entweder nichts oder alles sein müsste (ebd. 487). Sie muß einen Kreis ausmachen, „dessen Grenzlinie in sich selbst zurückkehrt, und so ein Ganzes von Erkenntniß des Uebersinnlichen beschließt, außer dem nichts von dieser Art weiter ist, und der doch auch Alles befaßt, was dem Bedürfnisse dieser Vernunft genügen kann" (ebd. 540). Und sie ist, einmal vollendet, gleich der reinen Logik, einer Vermehrung weder bedürftig noch fähig (ebd. 553). Ja diese Vollendung in sich selbst ist geradezu ein Prüfstein ihrer Wahrheit, so daß, „wenn sich nicht aus der Idee derselben zugleich das absolute Ganze systematisch ergibt, der Begriff von ihr als nicht richtig gefaßt betrachtet werden kann" (ebd. 563).

Nachdem der Begriff der Metaphysik bestimmt ist, kann an die Beantwortung der Preisfrage nach ihren wirklichen Fortschritten seit den Zeiten von Leibniz und Wolff herangegangen werden. Die zu gebende Antwort steht Kant natürlich von vornherein fest. Die Fehler des Dogmatismus müssen dargelegt und der Kritizismus als die Vorbedingung jedes wirklichen Fortschritts muß erwiesen werden. Die Abschnitte, in denen dies geschieht, sind zum Teil nur wenig ausgearbeitet und bieten gegenüber der Kr. r. V. nichts wesentlich Neues. Man begreift, daß die Fortsetzung einer solchen Arbeit, in der er sich nur hätte wiederholen können, Kant nicht besonders reizte. Auch wir können diese Abschnitte für unsere Zwecke beiseite lassen.

Wichtig und bedeutsam ist nur der eine Abschnitt, in welchem Kant seine Philosophie in die Entwicklung des metaphysischen Denkens überhaupt einreiht und dabei das Eigentümliche ihres Gesamtcharakters in einer neuen und eigenartigen Gesamtschau

Digitized by Google

herausarbeitet. Auch hier legt er ein in der Kr. r. V. schon feststehendes Schema zugrunde, jene bekannten drei Stadien der Entwicklung der Metaphysik in Dogmatismus, Skeptizismus und Kritizismus[1]). Aber diese drei Stadien erscheinen dabei, je mehr er die eigentümliche Leistung seiner Philosophie zum Ausdruck bringen will, in einem neuen und veränderten Lichte. In der Entwicklung dieses Abschnittes können wir den allmählichen Wandel der Anschauung beinahe mit Händen greifen.

Zunächst erscheinen die Stadien noch fast in demselben Sinne wie früher neben einander gestellt (I 490—494 R. u. Sch.). Der Dogmatismus umfaßt hier die gesamte frühere Zeit der Metaphysik, beginnend schon von Plato und Aristoteles, und schließt Leibniz und Wolff mit ein. Sein Wesen liegt darin, daß er in ungeprüftem Vertrauen auf die Vernunft, und ohne über die Möglichkeit der Erkenntnis Untersuchungen angestellt zu haben, seine Sätze aufstellt. Er ist dem Zwecke der Vernunft am meisten angemessen, weil diese hier auf ihre nicht zu dämpfenden Fragen bestimmte Antworten erhält. Der Skeptizismus, beinahe ebenso alt, wäre der Metaphysik auch vorteilhaft gewesen, wenn er nicht bei dem bloßen Zweifel in die Möglichkeit unserer Erkenntnis stehen geblieben wäre, sondern den Versuch in einer neuen Richtung unternommen hätte. Er nimmt seinen Ausgang von dem Mißlingen aller Unternehmungen in der Metaphysik, und richtet sich ernstlich nur gegen die angeblichen Eroberungen im Gebiete des Uebersinnlichen, indem er zeigt, wie die Vernunft sich dabei mit sich selbst unvermeidlich in Widersprüche verwickelt. Die Ausdehnung der Zweifelslehre dagegen auch auf die Erfahrung kann nicht ernstlich aufrecht erhalten werden und soll wohl nur eine Aufforderung an die Dogmatiker sein, auch die Prinzipien der Erfahrung zu erweisen. Der dritte und neueste Schritt, der nun über das Schicksal der Metaphysik entscheiden muß, ist der Kritizismus. Er sucht seinen Weg zwischen den beiden älteren Richtungen hindurch, indem er Umfang, Inhalt und Grenzen unserer Erkenntnis sowohl in Ansehung des Sinnlichen wie des Uebersinnlichen bestimmen will.

So nahe sich diese Erörterungen an die Ausführungen der Kr. r. V. äußerlich anschließen, indem sie zumal auch in der Aufgabenbestimmung für den Kritizismus noch gar nicht über diesen hinausweisen, so macht sich doch schon eine leise, aber bedeut-

[1]) Die bekannteste Stelle in der Vorrede zur ersten Auflage der Kr. r. V. IV 8 f.

Digitized by Google

same Verschiebung des Gedankens geltend, nämlich in der Bestimmung des Skeptizismus und seiner Leistung. Diese wird jetzt ganz allein in der Verneinung der Metaphysik erblickt, und die auf die Erfahrungswelt gerichtete Skepsis als unwesentlich beiseite geschoben. Früher dagegen galt ja die Kritik des Kausalbegriffs durch Hume als ein wesentlicher Anstoß des philosophischen Denkens, aus ihr wuchs die Grundfrage der Kr. r. V. nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori und die Deduktion der Verstandesbegriffe, also gerade die Begründung der Erfahrungserkenntnis hervor; ja Kant meinte wohl, Hume müßte selbst auf diese gekommen sein, wenn er sich sein Problem nur im Ganzen vorgestellt hätte. Die Kritik der Metaphysik erschien dem gegenüber von geringerer Bedeutung. Als Gegner des Dogmatismus wurde die Zweifelslehre damals von Kant mit sehr geringer Achtung behandelt; und der Gedanke lag ferne, daß die Skeptiker, „eine Art Nomaden", welche an der Anarchie im Reiche der Philosophie schuld waren, etwas Positives zur Entwicklung der Metaphysik geleistet hätten.

Sehen wir genau hin, so entdecken wir leicht, daß Kant hier unter der Lehre des Skeptizismus etwas ganz anderes versteht, als früher, weder jene nomadenhafte Anarchie des Denkens noch Humes vorsichtig beschränkten Angriff auf die Grundlagen der Erfahrungserkenntnis. Es ist vielmehr seine eigene Kritik des Dogmatismus in der transzendentalen Dialektik, deren Grundgedanken er hier als den wesentlichen Gehalt des Skeptizismus anführt. Soll er sich doch gegen „beabsichtigte und vermeinte Eroberungen im Felde des Uebersinnlichen" wenden, „wo vom absoluten Naturganzen, was kein Sinn faßt, ingleichen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit die Frage ist". Und die Widerlegung geschieht nicht dadurch, daß man tiefere Erkenntnisse des Uebersinnlichen lehre, „sondern weil in unsrer Vernunft Principien liegen, welche jedem erweiternden Satz über diese Gegenstände einen, dem Ansehen nach, eben so gründlichen Gegensatz entgegen stellen, und die Vernunft ihre Versuche selbst zernichtet" (ebd. 492 f.). Die Antinomien, als die wichtigste Form der Kritik des Dogmatismus, erscheinen so als die eigentliche Leistung des Skeptizismus. Damit ist aber eine ganz wichtige Verschiebung in dem Verhältnis von Kants Philosophie zu den drei Stadien bereits eingetreten. Obwohl Kant den Namen des Kritizismus hier für das dritte Stadium braucht und auch dessen Aufgabe noch in der Hauptsache im Sinne der Kr. r. V. bestimmt, so ist doch die wichtigste Leistung des

Digitized by Google

kritischen Hauptwerkes in Bezug auf die Metaphysik, wodurch vor allem die Grenzen der menschlichen Erkenntnis bestimmt wurden, auf die Stufe des Skeptizismus zurückgesunken. Sie erscheint also nur noch als Vorbereitung für die wahre Leistung des Kritizismus im Dienste der Metaphysik, nicht als diese selbst, ja nicht einmal mehr als ein Teil derselben.

Es konnte nicht ausbleiben, daß damit nun Aufgabe und Leistung des Kritizismus für die Metaphysik anders bestimmt werden mußte, und sogar der Name Kritizismus selbst mußte möglichst gegen einen andern eingetauscht werden, da in ihm die negative Richtung gegen die Metaphysik allzu deutlich anklang. Und so finden wir es tatsächlich in den folgenden Begriffsbestimmungen der drei Stadien. Der Skeptizismus erscheint als eine Vorbereitung der Metaphysik, insofern er vor dem Ueberschritt zum Uebersinnlichen an der Grenze beider Gebiete seine Bedenken geltend macht, und sich daher als „skeptische Disziplin" betätigt (ebd. 504). Die Disziplin der reinen Vernunft sollte aber nach der Methodenlehre des kritischen Hauptwerks eine wesentliche Leistung des Kritizismus selber sein. So ist wiederum die kritische Prüfung unserer Erkenntnis hinsichtlich ihrer Fähigkeit zur Metaphysik auf den Skeptizismus abgewälzt. Der Grund dieser Verschiebung kann nicht zweifelhaft sein. Es kommt Kant jetzt eben ganz wesentlich auf die positive Leistung seiner Lehre an, wie sie in den beiden späteren Kritiken gewonnen war. Dadurch erhält das dritte Stadium einen ganz neuen, höchst bezeichnenden Namen. Kant stellt es als praktisch-dogmatische der theoretisch-dogmatischen Doktrin des ersten Stadiums gegenüber (ebd. 504). Doktrin, d. h. positive Lehre, im Gegensatz zu der bloß kritischen Disziplin des Skeptizismus sind beide [1]), und beide daher dogmatisch. Nur will die erste Richtung ihren Dogmatismus auf theoretischem, die zweite auf praktischem Wege begründen. Bald darauf werden die drei Stadien wieder unterschieden als die des theoretsch-dogmatischen Fortganges, des skeptischen Stillstandes und der praktisch-dogmatischen Vollendung (ebd. 515).

Kant bekennt sich also zum Dogmatismus! Im Dog-

[1]) Das Wort „Doktrin" ist an der angeführten Stelle hinter „praktisch-dogmatische" offenbar nur aus Versehen ausgefallen. Die Grammatik fordert hier ein Substantiv und der Zusammenhang ergibt das Wort Doktrin als das einzig mögliche.

Digitized by Google

matismus sieht er die eigentliche Vollendung seiner Lehre. Dies sollten alle diejenigen bedenken, welche ihn zum bloßen Kritiker machen möchten. In dem Kritizismus sieht er nur eine Vorbereitung, den vorübergehenden „Stillstand", „eine den Fortschritt hemmende Bedenklichkeit", der der Vollendung vorausgehen muß, damit der Ueberschritt ins Uebersinnliche „nicht ein gefährlicher Sprung sei". Das eigentliche Ziel und die Vollendung seiner Lehre, ja der Metaphysik überhaupt liegt im Dogmatismus. Nur nimmt dieser Dogmatismus seine Prinzipien nicht aus dem theoretischen, sondern aus dem praktischen Vernunftgebrauch. Dadurch unterscheidet er sich von dem ersten Stadium; beide werden deshalb auch als Wissenschaftslehre und Weisheitslehre einander gegenübergestellt (ebd. 504). Jene will nur ein theoretisches Wissen, diese praktische Weisheit begründen. Dogmatisch aber sind beide Epochen, nur beschränkt sich der Dogmatismus der ersten auf das wissenschaftliche Denken, der der zweiten will den ganzen Menschen erfassen. Denn Wissenschaft ist immer nur Sache weniger, Weisheit aber sollte jeder im Laufe seines Lebens gewinnen. Welchen Wert Kant auf die Uebereinstimmung seiner Lehre mit dem natürlichen Verstande und darauf legt, daß jene nichts enthalte, was nicht auch diesem einleuchtend sei, ist uns aus dem kritischen System bekannt genug. Hier spitzt er diesen Gedanken bis zu der Bemerkung zu, daß der Philosoph genötigt sei, sich an der gemeinen Menschenvernunft zu orientieren, um sich nicht ins Ueberschwengliche zu verlaufen (ebd. 541).

Endlich wird die Verschiebung der Auffassung noch einmal dadurch besonders deutlich, daß Kant den Versuch macht, die alten Disziplinen der Schulmetaphysik, Ontologie, Kosmologie, der er hier die Psychologie zurechnet, und Theologie auf die drei Stadien zu verteilen (ebd. 515). Den Schwerpunkt des alten Dogmatismus verlegt er nicht mit Unrecht in die Ontologie, weil hier die dogmatische Entwicklung der reinen Begriffe die Hauptsache ist. Auch sind ihm die Verdienste Wolffs unzweifelhaft, die er sich durch die Klarheit und Bestimmtheit in der Zergliederung unseres Verstandesvermögens erworben hat (ebd. 489, vgl. 516). Besonders beachtenswert ist dann weiter, daß Kant dem Skeptizismus die reine Kosmologie oder Naturlehre, d. h. die Metaphysik der körperlichen und denkenden Natur zuweist. Dies hat mit dem wirklichen Skeptizismus, wie ihn auch die Kr. r. V. berücksichtigt hatte, gar nichts mehr zu tun, weder mit Hume, noch mit jener „Art Nomaden",

Digitized by Google

von denen die Vorrede der ersten Auflage sprach. Deren Bestrebungen gingen ja vielmehr darauf hinaus, die Sicherheit der Naturerkenntnis zu untergraben, als zu begründen. Auch hier ist sichtlich nichts anderes gemeint, als Kants eigenes Werk in der Kr. r. V., die kritische Begründung unserer Erfahrungserkenntnis. Damit hat sich also die Geltung des zweiten Stadiums von der transzendentalen Dialektik auf die transzendentale Analytik erweitert; es umspannt nunmehr die Hauptleistung der Kr. r. V. überhaupt. So bleibt für das dritte Stadium nur der von dem praktischen Gebiet aus unternommene Ueberschritt in das Uebersinnliche und die in der Teleologie gebotene Betrachtung des Sinnlichen unter dem Gesichtspunkt des Uebersinnlichen. Folgerichtig wird ihm daher die Theologie als sein eigentliches Gebiet zugewiesen. „Das dritte Stadium ist das der Theologie, mit allen den Erkenntnissen a priori, die darauf führen, und sie nothwendig machen" (ebd. 515, vgl. 541). Der Gottesgedanke und seine Auswirkung in der Welterkenntnis wird so das letzte Ziel wie der Metaphysik überhaupt, so der kantischen Philosophie.

Indem aber die drei Stadien auf die drei Disziplinen der Schulmetaphysik bezogen werden, erscheinen sie nicht mehr bloß als geschichtliche Abschnitte, sondern als sachliche Teile der Metaphysik überhaupt. Sie werden nicht nur, wie bisher, als vergangen und überwunden angesehen, sondern als ihrem wahren Kerne nach fortlebend auch in der gegenwärtigen, der durch die Kritik vollendeten Metaphysik. Von dem zweiten Stadium, dessen Ausdehnung sich nun allmählich ganz mit der Kr. r. V. deckt, ist das ja ohne weiteres klar. Aber auch jene Zergliederung unseres Begriffsvermögens, wie sie der theoretische Dogmatismus im ersten Stadium geleistet hatte, behält ihren Wert; nur hatte jener noch nicht die richtige Methode und scheiterte daher, als er von den so gewonnenen Begriffen eine Anwendung auf die Erkenntnis wirklicher Gegenstände machen wollte. Es mußte daher die skeptische Besinnung auf die Methode im zweiten Stadium erfolgen, damit sich im dritten Stadium die Metaphysik vollenden konnte. Der theoretische Dogmatismus hatte das Ziel schon richtig erkannt, nur war er zu unbedenklich auf dasselbe fortgeschritten. Und so folgt jetzt auf den theoretisch-dogmatischen Fortgang und den skeptischen Stillstand die praktisch-dogmatische Vollendung der Metaphysik (ebd. 515). Sie vollendet also, was der alte Dogmatismus erstrebt hatte, nur unter Anwendung eines verbesserten Verfahrens. Hier

Digitized by Google

bezeichnet Kant seine Stellung in der Metaphysik vollkommen deutlich: Er will vollenden, was Wolff begonnen hat. Seine Lehre bedeutet nicht das Ende der Metaphysik und ihre Ueberwindung, sondern vielmehr ihre Vollendung durch eine neue Begründung [1]).

Diese allgemeinen Bestimmungen finden nun in der einzelnen Betrachtung der verschiedenen Stadien ihre nähere Ausführung. Für das erste Stadium wird die Philosophie von Leibniz und Wolff ungetrennt besprochen (ebd. 516—522). Dieser Abschnitt hat deshalb seinen besonderen Wert, weil hier Kant nicht, wie in der transzendentalen Dialektik, das Schema der wolffischen Schulmetaphysik zugrunde legt, sondern sich unmittelbar mit den Grundbegriffen der leibnizschen Metaphysik, die bei Wolff fortwirken, auseinandersetzt [2]). Hier werden als Hauptlehren von Leibniz der Grundsatz der Identität des Nichtzuunterscheidenden, der Satz des zureichenden Grundes, das System der vorherbestimmten Harmonie und der Begriff der Monade besprochen. Sie machen das Neue aus, was Leibniz und nach ihm Wolff in die Metaphysik der theoretischen Philosophie haben bringen wollen. Daß diese Lehren in der Tat bei Wolff, wenn auch mehrfach veräußerlicht, nachwirken, sahen wir früher. Dagegen wird hier deutlich, daß man diese leibnizsche Metaphysik nicht einfach als den Hintergrund betrachten darf, vor dem sich auch Kants Reflexionen abspielen, und der sobald er sich auf die metaphysischen Grundlagen seines Denkens besänne, alsbald wieder hervorträte. Diese von Paulsen aufgebrachte und bis in die Gegenwart fortwirkende Meinung [3]), ist durchaus irrig. Der eigentümliche Aufbau von Kants Metaphysik weist viel mehr in die Zukunft als in die Vergangenheit. Jene eigentümlichen Lehren, die Leibniz' Metaphysik in ihrem Aufbau bestimmen, lehnt er sämtlich entschieden ab. Und er findet mit großem Scharfsinn und geschichtlich vollkommen treffend, den Grund für ihren Irrtum in der mangelnden Unterscheidung von Anschauung und Begriff. Leibniz

[1]) Daß daneben in der Schrift nicht selten auch die alte Betrachtung wiederkehrt, welche zwischen Dogmatismus und Kritizismus einen scharfen Trennungsstrich zieht und jede wirkliche Leistung auf diesem Gebiete vor der Kritik verneint (am schärfsten wohl I 559 R. u. Sch.), soll damit natürlich nicht geleugnet werden. Aber nicht diese Wiederholung alter Gedanken, sondern die neuen und eigentümlichen Gedanken der Schrift, sind für uns von Wert. Wie Kant, hätte er die Schrift vollendet, beides miteinander würde ausgeglichen haben, muß dahin gestellt bleiben.

[2]) Ein Ansatz dazu findet sich auch in der Kr. r. V. vgl. oben S. 228 f.

[3]) Noch Schmalenbach in seinem Buche über Leibniz S. 586 urteilt ähnlich.

Digitized by Google

kannte keine reine Anschauung a priori, er verwandelte sie vielmehr in verworrene Begriffe. Darum konnte er der Versuchung erliegen, eine Metaphysik zu entwerfen, in welcher das Verhältnis des Begriffes zugleich maßgebend sein sollte für das Verhältnis der Gegenstände, während es doch für diese letzteren stets auch der Anschauung bedarf. Führen wir den Gedanken der Anschauung ein, so erweisen sich alle jene Annahmen von Leibniz alsbald als irrig. Das begrifflich nicht zu Unterscheidende braucht deshalb nicht identisch zu sein, da es sich an verschiedenen Stellen des Raumes befinden kann. An der Hand seines Satzes vom Grunde sah er in jeder Entgegensetzung nur den Mangel eines Grundes und also die Verneinung der Realität. Alles Negative und Böse erschien ihm als bloße Einschränkung, während in der Anschauung eine Entgegensetzung des Realen stattfindet. Im Raume können alle Substanzen so verbunden sein, daß sie einen physischen Einfluß aufeinander ausüben, und es bedarf dazu nicht jenes künstlichen Systems der vorherbestimmten Harmonie. Und ebenso kam Leibniz auf seinen Monadenbegriff, weil er die Erscheinungen nicht für Anschauung, sondern für eine verworrene Erkenntnis durch Begriffe nahm, die im Verstande und nicht in der Sinnlichkeit ihren Sitz haben. Der Verstand führte ihn auf jenen Begriff einfacher Substanzen, die er, weil er zwischen Begriff und Anschauung nicht unterschied, zugleich als Grundlage der Erscheinungswelt ansah, und denen er dann, damit sie nicht ganz leer wären, Vorstellungen, als die allein mögliche innere Bestimmung des Einfachen zuschrieb (ebd. 516—519).

Wir erinnern uns von früher (S. 158 f.), daß die Entdeckung der Anschauung als einer selbständigen Quelle der Erkenntnis neben dem Verstande den entscheidenden Umschwung in Kants Denken bewirkte, der ihn auf die Bahn des Kritizismus leitete. Es war das „große Licht“ vom Jahre 1769. Es war der entscheidende Fortschritt, den Kant über die Philosophie der Aufklärung hinaus tat. Als er ihn vollzogen hatte, stand er nicht mehr auf ihrem Boden. Diesen entscheidenden Trennungsstrich zwischen dem Rationalismus und der Transzendentalphilosophie hat er selten so klar bezeichnet, wie in dieser Kritik der leibnizschen Grundbegriffe. Er versteht dabei Leibniz so, wie ihn Wolff verstand, d. h. dogmatisch, und macht wohl absichtlich keinen Unterschied zwischen beiden. Und doch hat er zugleich ein Bewußtsein von der inneren Verwandtschaft, welche sein Denken mit dem von Leibniz über den dazwischen liegenden Dogmatismus hinweg verbindet. Das beweisen

Digitized by Google

seine Bemerkungen am Schlusse der wenige Jahre zuvor geschriebenen Gegenkritik gegen Eberhard, welcher die Vernunftkritik, aber in Verbindung mit dem Dogmatismus, schon in der leibnizschen Philosophie hatte finden wollen. Wir werden diese Bemerkungen am besten hier mit einfügen. Es handelt sich um die 1790 erschienene Schrift Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (VIII 185—251). Hier wird am Schluß, nachdem erwiesen ist, daß Eberhard die Kritik überhaupt nicht verstanden hat, bemerkt, daß er wohl auch den echten Sinn von Leibniz' Lehre, auf welche er sich beruft, nicht verstanden haben möchte. „Bei der Anarchie, welche unter dem philosophierenden Volke unvermeidlicher Weise herrscht, weil es bloß ein unsichtbares Ding, die Vernunft, für seinen alleinigen Oberherrn erkennt, ist es immer eine Nothhülfe gewesen, den unruhigen Haufen um irgend einen großen Mann, als den Vereinigungspunkt, zu sammeln. Allein diesen zu verstehen, war für die, welche ihren eigenen Verstand nicht mitbrachten, oder ihn zu brauchen nicht Lust hatten, oder, ob es ihnen gleich an beidem nicht mangelte, sich doch anstellten, als ob sie den ihrigen nur von einem anderen zu Lehne trügen, eine Schwierigkeit, welche eine daurende Verfassung zu erzeugen bisher verhinderte und noch eine gute Zeit wenigstens sehr erschweren wird" (VIII 247).

Kant faßt hier Leibniz' Lehre in drei Sätzen zusammen; es sind dieselben wie in der Preisschrift: der Satz des Grundes, der Monadenbegriff und der Satz der vorherbestimmten Harmonie; nur der Satz des Nichtzuunterscheidenden fehlt (VIII 247). Aber während er in der Preisschrift, um nur den Dogmatismus im allgemeinen zu kennzeichnen, diese Sätze in der Hauptsache einfach in dem gleichen Sinne versteht, wie Wolff das getan hatte, will er hier den großen Philosophen gegen seine vorgeblichen Anhänger, die ihn in Wahrheit doch mißhandeln, ausspielen, und weist darauf hin, daß Leibniz' echte Gedanken auch in einem tieferen Sinne verstanden werden könnten, in dem sie dann mit dem Kritizismus sich wohl vereinigen ließen. Während er in jener zuvor besprochenen Kritik den wesentlichen Mangel dieser Sätze darin sieht, daß sie die Anschauung nicht in ihrer Selbständigkeit gelten lassen, hält er es hier für unmöglich, daß Leibniz, „ein so großer Mathematiker!", sich über Wesen und Eigentümlichkeit des Raumes so ganz sollte getäuscht haben. So will Kant in dem Satze des Grundes,

Digitized by Google

der als objektives Naturgesetz verstanden ja nur eine allgemein bekannte Plattheit enthielte, vielmehr die Meinung ausgedrückt sehen, daß der Satz des Widerspruchs als Prinzip der synthetischen Sätze nicht ausreiche, diese vielmehr ein besonderes Prinzip erfordern, wie es Kant selbst dann in den Formen der Anschauung gefunden hatte (VIII 247 f.). Ferner darf der Monadenbegriff nicht unmittelbar zur Erklärung der Körper verwandt werden, wodurch man sich eben in Schwierigkeiten verwickelt. Vielmehr hat er bei Leibniz selbst die Bedeutung einer Vernunftidee, auf welche sich eine besondere intellektuelle Anschauung (wie die platonische) bezog. Davon unterschied er die sinnliche Anschauung, die sich auf Erscheinungen richtet, durchaus. Sein System kommt mit sich selbst erst in richtige Uebereinstimmung, wenn man die Sinnlichkeit nicht als eine verworrene Vorstellungsart faßt, sondern eine, seiner eigenen Absicht angemessenere Auffassung an die Stelle setzt (VIII 248 f.) Und endlich kann sich die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie nicht auf das Verhältnis von Körper und Seele als zweier selbständiger Wesen beziehen. Ihren verständlichen Sinn erhält diese Lehre nur, wenn wir darin das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand, so wie die Kritik lehrte, daß sie sich in jeder Erkenntnis der Erfahrung verbinden müßten, ausgedrückt finden, und besonders jene in der Kr. U. bemerkte Zufälligkeit der Uebereinstimmung des besonderen Inhalts der Erscheinungen mit unseren Verstandesgesetzen (VIII 249 f.). So zweifelhaft es sein muß, ob diese Deutung im Sinne des Kritizismus wirklich den echten Sinn der leibnizschen Lehre trifft, so bedeutsam ist es doch, daß Kant eine Ahnung davon hat, einen wie viel weiteren Sinn diese Lehre von der (universellen) Harmonie besitzt, als ihr Wolff zugestand, der sie auf das Verhältnis von Körper und Seele einschränkte. „Daß dieses seine wahre, obgleich nicht deutlich entwickelte, Meinung gewesen sei, läßt sich daraus abnehmen, daß er jene vorherbestimmte Harmonie noch viel weiter als auf die Uebereinstimmung zwischen Seele und Körper, nämlich noch auf die zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnaden (dem Reiche der Zwecke in Beziehung auf den Endzweck, d. i. den Menschen unter moralischen Gesetzen) ausdehnt, wo eine Harmonie zwischen den Folgen aus unseren Naturbegriffen und denen aus dem Freiheitsbegriffe, mithin zweier ganz verschiedener Vermögen unter ganz ungleichartigen Principien in uns und nicht zweierlei verschiedene außer einander befindliche Dinge in Harmonie gedacht werden sollen (wie

Digitized by Google

es wirklich Moral erfordert), die aber, wie die Kritik lehrt, schlechterdings nicht aus der Beschaffenheit der Weltwesen, sondern als eine für uns wenigstens zufällige Uebereinstimmung, nur durch eine intelligente Weltursache kann begriffen werden" (VIII 250). So sieht Kant den Hauptbegriff seiner Metaphysik, den Begriff des höchsten Gutes, in Leibniz' Lehre von der Harmonie vorgebildet.

Kant schließt diese Betrachtungen mit folgenden Sätzen: „So möchte denn wohl die Kritik der reinen Vernunft die eigentliche Apologie für Leibniz selbst wieder seine ihn mit nicht ehrenden Lobsprüchen erhebende Anhänger sein; wie sie es denn auch für verschiedene ältere Philosophen sein kann, die mancher Geschichtschreiber der Philosophie bei allem ihnen ertheilten Lobe doch lauter Unsinn reden läßt, dessen Absicht er nicht erräth, indem er den Schlüssel aller Auslegungen reiner Vernunftproducte aus bloßen Begriffen, die Kritik der Vernunft selbst (als die gemeinschaftliche Quelle für alle), vernachlässigt und über dem Wortforschen dessen, was jene gesagt haben, dasjenige nicht sehen kann, was sie haben sagen wollen" (VIII 250 f.). Daß hier außer auf Leibniz besonders auf Plato gedeutet wird, kann wohl nicht bezweifelt werden [1]).

Ueber das zweite Stadium ist nach dem früher Gesagten nicht viel mehr zu bemerken. Wir besitzen seine Darstellung in einer doppelten Fassung (I 522—530 und 570—573 R. u. Sch.), doch bringt die zweite nichts wesentlich Neues hinzu. Dieses Stadium ist hier, wie wir sahen, mit der Leistung der Kr. r. V. und ihrer Begründung der Erfahrungserkenntnis zusammengeflossen. Sein Inhalt ist die transzendentale Kosmologie (ebd. 523) und es wird geradezu als Empirismus bezeichnet (ebd. 573). Sein Wesen wird gleichfalls in dem Versuch gesehen, zum Unbedingten zu gelangen, nur wird hier der Ausgang nicht wie im Dogmatismus vom Bedingten überhaupt, sondern vom Bedingten an Gegenständen möglicher Erfahrung genommen (ebd. 523). Aber da zeigt sich, daß das Unbedingte hier schlechterdings unerreichbar ist, indem die Vernunft sich bei diesem Streben in lauter Widersprüche verwickelt sieht. Es folgt nun eine Darlegung der Antinomien (ebd. 525—527, 571—573), deren Wesen hier also in dem Versuch gesehen wird, vom Boden der Erfahrung aus zum Unbedingten zu gelangen. Das Ergebnis ist uns aus der Dialektik bekannt. Der Grund dieser Widersprüche liegt darin, daß die Gegenstände der Erfahrung für

[1]) Ueber Plato vgl. auch die schönen Sätze in der Preisschrift I 567 R. u. Sch.

Digitized by Google

Dinge an sich und nicht für Erscheinungen genommen werden (ebd. 527 f.). Sie verschwinden unter dem Gesichtspunkt der Erfahrung als Erscheinung, indem dann entweder (so bei den mathematischen Antinomien) der eine von beiden Sätzen sich als richtig erweist oder (bei den dynamischen) beide wahr sein können, indem der eine Satz für die erscheinende, der andere für die intelligible Welt gilt (ebd. 528 f.).

Dabei erscheint dieses mit der transzendentalen Dialektik übereinstimmende Ergebnis aber doch in einer eigentümlich neuen Beleuchtung. Die Antinomien gelten hier nicht so sehr als Kritik der dogmatischen Kosmologie, wie als Bestätigung der Lehre von der Erfahrung als Erscheinung. Auch hier macht sich geltend, daß das skeptische Stadium im Grunde dasjenige ist, welches Kant früher als das kritische bezeichnet hatte, und daß es den gesamten Gedankengehalt der Kr. r. V. umschließt. „Die Antinomie der reinen Vernunft führt also unvermeidlich auf jene Beschränkung unserer Erkenntnis zurück, und was in der Analytik vorher a priori dogmatisch bewiesen worden war, wird hier in der Dialektik gleichsam durch ein Experiment der Vernunft, das sie an ihrem eigenen Vermögen anstellt, unwidersprechlich bestätigt" (ebd. 528). Und diese Einschränkung der Erkenntnis auf Erscheinungen wird weiterhin nur als ein Mittel betrachtet, um desto sicherer auf anderem Wege zum Uebersinnlichen fortzuschreiten. Die dynamischen Antinomien führen ja auf die Idee der Freiheit und erweisen das Recht zu ihrer Annahme. Damit bereitet die skeptische Kritik jene positive Wendung vor, die hier geradezu als „dogmatischer Fortschritt" bezeichnet wird. „Diese Antinomie der reinen Vernunft, welche den skeptischen Stillstand der reinen Vernunft nothwendig zu bewirken scheint, führt am Ende, vermittelst der Kritik, auf dogmatische Fortschritte derselben, wenn es sich nämlich hervorthut, daß ein solches Noumenon, als Sache an sich, wirklich und selbst nach seinen Gesetzen, wenigstens in praktischer Absicht, erkennbar ist, ob es gleich übersinnlich ist" (ebd. 529).

Wir wissen schon aus dem Vorangehenden, daß dem dritten Stadium, nachdem der Gehalt der Kr. r. V. zum zweiten geschlagen ist, nun jener Ueberschritt zum Uebersinnlichen zufällt, der in der Kr. pr. V. und Kr. U. begründet ist. Kant will ihn nur nach seiner theoretischen Seite betrachten, also nur die Metaphysik der Natur, nicht die der Sitten, weil die Akademie, wie er meint, nur nach jener gefragt habe (ebd. 530 f.). Aber auch

Digitized by Google

hier macht sich eine Verschiebung der Bezeichnungen geltend, denn er versteht unter diesen Disziplinen nicht die auf die Kritik aufgebauten doktrinalen Teile, sondern die in den Kritiken selbst enthaltenen Versuche eines Ueberschrittes zum Uebersinnlichen, den auf praktischem Gebiet in der Kr. pr. V., den auf theoretischem in der Kr. U. Denn es wird nun alsbald der Begriff der Zweckmäßigkeit in den Vordergrund geschoben, an dessen Hand der Ueberschritt ins Uebersinnliche möglich ist (ebd. 531 f.). Die Zweckbetrachtung erscheint hier als die eigentlich metaphysische Betrachtung der Natur, während früher die Metaphysik der Natur ja nur die aus den Kategorien hergeleiteten Regeln der mechanischen Naturerklärung enthielt. Diese teleologische Betrachtung bietet eine zwar theoretische, aber doch nicht dogmatische Erkenntnis, weil wir dadurch nicht den Gegenstand als solchen erkennen, sondern daran nur ein Mittel haben, ihn uns verständlich zu machen. Wir haben daher den Begriff einer Teleologie der Natur und zwar a priori, aber wir haben ihn nur, weil wir in uns selbst ein Vermögen der Verknüpfung nach Zwecken finden (ebd. 532). So muß die Teleologie doch, um bestimmte Erkenntnis zu gewinnen, das praktische Vermögen zu Hilfe nehmen. Erst an der Hand der praktischen Begriffe, welche sich auf die Tatsache der Freiheit gründen, wird der Uebergang zum Uebersinnlichen dogmatisch gewiß, weshalb er eben als praktisch-dogmatisch bezeichnet wird. Er geschieht in der uns wohl bekannten Weise, indem der Begriff der Freiheit zu dem des Endzwecks in einem höchsten Gute leitet, ein Begriff, der, von uns in praktischer Absicht aufgestellt, auch nur in praktischer Absicht seine Realität besitzt (ebd. 532 f.). Aus dem Begriff des höchsten Gutes werden die drei Ideen entwickelt, nach analytischer Methode in der Reihenfolge Freiheit, Gott, Unsterblichkeit, nach synthetischen dagegen in der Reihenfolge Gott, Freiheit, Unsterblichkeit (ebd. 533 f. vgl. oben S. 223). Die Entwicklung dieser Ideen ist die Aufgabe einer praktisch-dogmatischen Metaphysik.

Der folgende Abschnitt sucht nun die eigentümliche Art dieser praktisch-dogmatischen Erkenntnis noch genauer zu umschreiben. Sie will von den übersinnlichen Dingen nicht ausmachen, was sie an sich sind, sondern nur wie wir sie zu denken und ihre Beschaffenheit anzunehmen haben. Es ist jene besondere Art des Fürwahrhaltens, für welche das Meinen zu wenig und das Wissen zu viel besagt und welche Kant mit dem Begriff des Glaubens bezeichnet (ebd. 535—537). Er bedeutet eine Annahme, die notwendig

Digitized by Google

ist, weil ihr eine notwendige praktische Regel zugrunde liegt und der Sinn dieser Regel von jener Annahme abhängt. Kant selber sagt, daß darunter „eine Annehmung, Voraussetzung (Hypothesis) verstanden wird, die nur darum nothwendig ist, weil eine objective praktische Regel des Verhaltens, als nothwendig, zum Grunde liegt, bei der wir die Möglichkeit der Ausführung und des daraus hervorgehenden Objectes an sich zwar nicht theoretisch einsehen, aber doch die einzige Art der Zusammenstimmung derselben zum Endzweck subjectiv erkennen" (536 f.). Es ist also eine Verknüpfung von theoretischen und praktischen Momenten in einem solchen Glauben, insofern das praktische moralische Gesetz zugrunde gelegt wird, aber dann theoretisch gefragt wird, unter welchen Voraussetzungen allein ein solches Gesetz Sinn und Gültigkeit haben könnte. „Ein solcher Glaube ist das Fürwahrhalten eines theoretischen Satzes, z. B. es ist ein Gott, durch praktische Vernunft, und in diesem Falle, als reine praktische Vernunft betrachtet, wo, indem der Endzweck, die Zusammenstimmung unserer Bestrebung zum höchsten Gute, unter einer schlechterdings nothwendigen praktischen, nämlich moralischen Regel steht, deren Effecte wir aber uns nicht anders, als unter Voraussetzung der Existenz eines ursprünglichen höchsten Gutes, als möglich denken können, wir dieses in praktischer Absicht anzunehmen, a priori genöthigt werden" (ebd. 537). Es sind also Begriffe, deren Gegenstände wir uns in praktischer Rücksicht selber „machen", weil ihre Ideen dem Endzweck unserer praktischen Vernunft behilflich sind, während wir theoretisch keine nähere Bestimmung von ihnen zu geben vermögen (ebd. 539 f.). Theoretisch können sie nur eine Erläuterung durch die physische, in der Welt anzutreffende Zweckmäßigkeit erhalten (ebd. 541). Der Inhalt dieses Credo ist derselbe wie zuvor, die drei Artikel des Bekenntnisses der reinen praktischen Vernunft: das Dasein Gottes, das höchste Gut und das künftige ewige Leben (ebd. 537 f.).

In anderem Zusammenhang wird auch der Begriff des Symbols für diese Art der Erkenntnis wiederholt. Um einem Verstandesbegriff an einem Gegenstande der Erfahrung objektive Realität zu verschaffen, muß er sinnlich dargestellt werden, und zwar ist dies hier unmittelbar möglich und wird von dem Schema geleistet. Ein Vernunftbegriff dagegen, welcher sich auf das Uebersinnliche bezieht, kann nur mittelbar dargestellt werden, d. h. nur in dem Verhältnis zu seinen Folgen. Dies Verhältnis wird dann mit dem Ver-

Digitized by Google

hältnis bekannter, sinnlicher Erscheinungen in Vergleich gestellt und so entsteht „eine Vorstellung des Gegenstandes nach der Analogie". Sie aber nennen wir das Symbol einer Idee, welches für den Vernunftbegriff also die Stelle einnimmt, die das Schema für den Verstandesbegriff hat. Dabei wird das Verhältnis, in dem die übersinnlichen Gegenstände zum Sinnlichen gedacht werden, durch Kategorien bezeichnet, weil sie zur Form des Denkens notwendig gehören. Aber ihre Anwendung ist hier eben nur symbolisch (ebd. 513 f., vgl. 578).

Alle diese Ausführungen über Wesen und Gehalt der Metaphysik in dem dritten Stadium wiederholen in der Hauptsache nur Gedanken, die uns aus den kritischen Werken zur Genüge bekannt sind, wenn sie ihnen auch öfter eine eigenartige und vielfach besonders glückliche Prägung verleihen. Aber worauf es vor allem uns hier ankommt, ist nicht dieser uns schon bekannte Einzelinhalt selber, sondern vielmehr die Bedeutung, die ihm als „praktisch-dogmatischer Metaphysik" zugeschrieben wird. Es kann ja gar kein Zweifel sein, daß hier der Hauptgehalt der kritischen Werke nach ihrem positiven Ertrage wiederholt wird; dabei fällt der Hauptinhalt der Kr. r. V. dem Stadium des Skeptizismus zu, das aber nur als Vorbereitung für das praktisch-dogmatische gewertet wird. Diese Kritik der Erfahrung, auf welcher sich früher die Metaphysik als ein System von Regeln der wissenschaftlichen Erkenntnis aufbauen sollte, hat jetzt nur eine negative Bedeutung, um durch den Begriff der Erscheinung den positiven Ueberschritt ins Uebersinnliche vorzubereiten. Bedeutsam ist also dieses beides. Einmal, daß das Wesen der Metaphysik jetzt durchaus in diesen Drang zum Uebersinnlichen gesetzt wird, und dann, daß der Gehalt dieser Metaphysik als in den kritischen Werken selber ausgesprochen und niedergelegt gilt. Das „System der Kritik der reinen Vernunft" bedeutet also nicht mehr eine Vorbereitung zur Metaphysik, sondern es bedeutet diese Metaphysik selber.

Wir wollen diese kritische Metaphysik, die nicht auf dem Grunde der Kritiken aufgebaut, sondern in den Kritiken selber enthalten ist, in den beiden folgenden Abschnitten hinsichtlich ihres Gehaltes und ihres Verfahrens noch näher prüfen. Die Anleitung dazu kann uns zum Schluß auch noch unsere so aufschlußreiche Preisschrift geben. Sie bezeichnet an einigen wichtigen Stellen mit knappen, aber deutlichen Zügen den Inbegriff dieser neuen,

Digitized by Google

in der Transzendentalphilosophie gewonnenen Metaphysik. Kant hat diesen Inbegriff in zwei ungemein ausdrucksvollen Bildern dargestellt, in dem Bilde des Kreises, welcher das Ganze des Systems umschließt, und in dem Bilde einer Tür, deren Angeln sich in einem Pfosten drehen.

Das Bild des Kreises soll vor allem darauf hinweisen, daß die Metaphysik ein Ganzes von Erkenntnissen des Uebersinnlichen enthält, so wie die Linie des Kreises in sich selbst zurückläuft. Dieser Horizont erschließt sich freilich nur dem, der seinen Standpunkt genügend hoch wählt. Das Denken muß sich von dem Empirischen und den Bedingungen der sinnlichen Anschauung, in dem es in den zwei ersten Stadien noch immer verwickelt war, losmachen und sich „in den Standpunkt der Ideen" erheben, „woraus sie ihre Gegenstände nach dem, was sie an sich selbst sind" betrachtet. Von diesem Standpunkt aus „beschreibt sie ihren Horizont, der von der Freiheit, als übersinnlichem, aber durch den Kanon der Moral erkennbarem Vermögen theoretisch-dogmatisch anhebend, eben dahin auch in praktisch-dogmatischer, d. i. einer auf den Endzweck, das höchste in der Welt zu befördernde Gute gerichteten Absicht zurückkehrt, dessen Möglichkeit durch die Ideen von Gott, Unsterblichkeit, und das von der Sittlichkeit selbst diktierte Vertrauen zum Gelingen dieser Absicht ergänzt, und so diesem Begriffe objective, aber praktische Realität verschafft wird" (ebd. 540).

Richtet sich dieses Bild mehr auf den bestimmten Inhalt der Metaphysik, so das andere auf ihren methodischen Aufbau. Es bietet in dem „Anhang zur Uebersicht des Ganzen" (ebd. 554 f.) einen so ausgezeichneten Aufriß des Gebäudes der kritischen Metaphysik, daß wir diese Sätze hier nur zu wiederholen und durch kein weiteres Wort zu erläutern brauchen.

„Wenn ein System so beschaffen ist, daß erstlich ein jedes Princip in demselben für sich erweislich ist, zweitens, daß, wenn man ja seiner Richtigkeit wegen besorgt wäre, es doch auch als bloße Hypothese unumgänglich auf alle übrige Principien desselben als Folgerungen führt: so kann gar nichts mehr verlangt werden, um seine Wahrheit anzuerkennen."

„Nun ist es mit der Metaphysik wirklich so bewandt, wenn die Vernunftkritik auf alle ihre Schritte sorgfältig Acht hat, und wohin sie zuletzt führen, in Betrachtung zieht. Es sind nämlich zwei Angeln, um welche sie sich dreht: erstlich, die Lehre von

Digitized by Google

der Idealität des Raumes und der Zeit, welche in Ansehung der theoretischen Principien aufs Uebersinnliche, aber für uns Unerkennbare blos hinweist, indessen daß sie auf ihrem Wege zu diesem Ziel, wo sie es mit der Erkenntniß a priori der Gegenstände der Sinne zu thun hat, theoretisch-dogmatisch ist; zweitens, die Lehre von der Realität des Freiheitsbegriffes, als Begriffes eines erkennbaren Uebersinnlichen, wobei die Metaphysik doch nur praktisch-dogmatisch ist. Beide Angeln aber sind gleichsam in dem Pfosten des Vernunftbegriffes von dem Unbedingten in der Totalität aller einander untergeordneter Bedingungen eingesenkt, wo der Schein weggeschafft werden soll, der eine Antinomie der reinen Vernunft, durch Verwechslung der Erscheinungen mit den Dingen an sich selbst bewirkt, und in dieser Dialektik selbst Anleitung zum Uebergange vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen enthält."

2. Das Verfahren der transzendentalen Metaphysik.

Der Wandel, den Kants eigene Auffassung seiner Philosophie durchmacht, wird uns berechtigen, nachdem wir sie über alle ihre Stufen begleitet haben, von der erreichten Höhe nunmehr einen Blick auf sie als Ganzes zurückzuwerfen. Nachdem wir ihre einzelnen Teile als ebenso viele Versuche einer fortschreitenden Begründung einer Metaphysik kennen gelernt haben, betrachten wir sie nunmehr selbst als die vollendete Metaphysik, wie sie Kant selber im Rückblick erschien. Und zwar soll sowohl ihr Verfahren wie ihr Gehalt erörtert werden.

Es ist eine merkwürdige Tatsache, daß unter den zahllosen Untersuchungen über Kants Erkenntnislehre kaum eine, soviel ich sehe, sich befindet, welche die von Kant selber geübte Weise der Erkenntnis untersucht. Die Methodenfrage ist unendlich oft im Gefolge oder doch im Sinne Kants behandelt worden, aber fast niemals hat man dabei gefragt, welche Methode er denn selbst bei seinen Untersuchungen gebraucht hat. Man hat sich eigentlich immer nur mit dem von Kant in seinen Kritiken, und besonders in der Kr. r. V., begründeten Verfahren beschäftigt, aber das Verfahren, das er selbst anwenden mußte, um jenes zu begründen, bei Seite gelassen. Und doch sollte es sich von selber verstehen, daß das von Kant in der Kr. r. V. begründete und das von ihm selber geübte Verfahren nicht dasselbe sein kann. Kommt doch nach der Lehre der Kr. r. V. wirkliche Erkenntnis nur durch eine

Digitized by Google

Beziehung des Verstandesbegriffs auf die Anschauung zustande, während Kant die reinen Stammbegriffe der Erkenntnis untersucht, die in keiner Anschauung gegeben sind, und von denen daher eine Erkenntnis im Sinne der Kr. r. V. nicht möglich ist. Die Kr. r. V. schränkt die Erkenntnis auf Erfahrung ein, während Kant selber den Gründen der Erfahrung nachfragt, die selbst natürlich niemals unter die Erfahrung fallen können.

Kant selbst hat dieses Verhältnis nur gelegentlich berührt[1]), aber es kann keinem Zweifel unterliegen, daß es gerade im Hinblick auf den Bedeutungswandel, welchen Kants System in seinen eigenen Augen durchgemacht hat, von grundlegender Wichtigkeit ist. Der Satz, daß alle Erkenntnis auf Erfahrung eingeschränkt bleibt, kann selbstverständlich nur mit Gründen bewiesen werden, die selbst nicht in die Erfahrung fallen. Wenn wir daher alle Erkenntnis eigensinnig auf Erfahrung beschränken wollen, so wäre dieser Satz selbst jedenfalls keine Erkenntnis. So sägen manche neuere Kantianer beständig den Ast ab, auf dem sie selber sitzen. Kant selbst ist von solcher Einseitigkeit weit entfernt. Erstreckt sich doch bei ihm, wie wir früher sahen, der theoretische Vernunftgebrauch weiter als die im eigentlichsten Sinne verstandene „Erkenntnis". Es kann über vieles „gedacht" werden, was doch nicht im strengen Sinne „erkannt" zu werden vermag, und solches Denken hat gleichfalls seinen Wert, ja ist uns notwendig von der Vernunft aufgegeben. Nur muß es bestimmten Regeln folgen und darf nicht, wie es der falsche Dogmatismus versuchte, Denkprinzipien, welche nur für die Erfahrung gelten, über deren Grenzen hinaus erweitern. Solches Denken muß vielmehr seinen eigenen Gesetzen folgen. Diese festzustellen, ist nunmehr unsere Aufgabe.

Wir werden bei der Lösung dieser Aufgabe von den eigenen Aeußerungen Kants nur eine geringe Unterstützung haben. Die Tatsache, daß noch heute neben den zahlreichen Untersuchungen über die von Kant gelehrte Methode kaum eine der von ihm geübten gilt, findet zum Teil darin ihre Erklärung, daß das gleiche Verhältnis auch bei Kant selber schon vorhanden ist. Es ist in der Tat sehr auffallend, wie wenig sich Kant von seinem eigenen Verfahren Rechenschaft gegeben hat. Gewöhnlich denkt man sich

[1]) So sagt er in der ersten Auflage der Kr. r. V. bei der Kritik der rationalen Psychologie: „Nun ist zwar sehr einleuchtend, daß ich dasjenige, was ich voraussetzen muß, um überhaupt ein Object zu erkennen, nicht selbst als Object erkennen könne . . . ." (IV 250).

Digitized by Google

Kant als den strengen Methodiker, der der Philosophie keinen Schritt erlauben wollte, ohne daß sie den von ihr zu beschreitenden Weg auf das Sorgfältigste geprüft hätte. Seine Nachfolger dagegen, so meint man, seien in dieser Hinsicht viel sorgloser gewesen, hätten seine kritische Vorsicht zum Teil in den Wind geschlagen und sich ohne hinreichendes Bewußtsein von ihrer Methode an die metaphysische Erkenntnis herangemacht. In Wahrheit ist ungefähr das gerade Gegenteil von dieser üblichen Meinung richtig. Die Nachfolger Kants, ein Fichte, ein Hegel, aber selbst ein Schelling, dem man die gerügte Unvorsichtigkeit am ehesten zutrauen möchte, haben stets mit großer Sorgfalt, ehe sie an ihre Arbeit gingen, das dabei anzuwendende Verfahren festgelegt und dargelegt; manchmal, etwa bei Fichte, überwuchern diese methodischen Erörterungen sogar beinahe die Ausführung. Dagegen liegt es bei Kant wie ein Schleier über dem Methodenbewußtsein. Er ist so ganz in die Aufgabe versenkt, das Verfahren der überkommenen Wissenschaft und Philosophie zu prüfen, daß es zu einem klaren Bewußtsein des von ihm selbst bei dieser Prüfung angewandten Verfahrens bei ihm nicht kommt. Gegenüber der manchmal fast gar zu nüchternen Klarheit über sich selbst bei seinen Nachfolgern, erscheint sein Gebaren dumpf und seiner selbst halb unbewußt, wie es wohl den Werken des Genies geziemt. Aber gerade aus solchem dumpfen Drange gehen die stärksten Anregungen hervor. Was in einzelnen Vorstößen und Ansetzen bei Kant sich zeigt, zu einem in sich geschlossenen und völlig geklärten Zusammenhang zu verknüpfen, sehen die Nachfolger als ihre Aufgabe an. Bauen sie doch nicht nach den von Kant selber für eine künftige Metaphysik, die er sich doch wesentlich nach dem Aufriß der alten dachte, vorgezeichneten Maßen weiter, sondern sehen in dem von ihm gelegten Grundlagen vielmehr den Beginn einer ganz neuen Metaphysik, deren eigentümliches Verfahren bei Kant, wenn auch nur noch wie durch einen Nebel, in seinem eigenen Verfahren hervortritt. Um so wichtiger wird es für uns, dieses von Kant selbst geübte Verfahren zu vollkommener Klarheit zu erheben.

Natürlich müssen wir dabei einzelne Bemerkungen und auch eingehende methodische Ausführungen Kants mit berücksichtigen. Sie finden sich zum Teil schon in der transzendentalen Dialektik, ganz besonders aber in der Kr. U. Es wird sich erweisen, daß Kants Ausführungen über die teleologische Urteilskraft, welche

Digitized by Google

nur eine besondere Naturbetrachtung neben der mechanischen rechtfertigen sollen, in Wahrheit das philosophische Verfahren begründen. In der Kr. U. rundet sich vor allem auch deshalb das kritische System zu einem Ganzen, weil hier die philosophische Methode selbst zur Erörterung steht. Kant selbst hat davon allerdings kein klares Bewußtsein. Sonst hätte er die Philosophie als den zweiten großen Gegenstand für die Kr. U. genannt. Philosophie und Kunst, in dem Bewußtsein von Kants Nachfolgern oft so enge verbunden, stehen in Wahrheit auch schon in diesem abschließenden Werke Kants nebeneinander. Weil dies aber Kant selbst nicht zum deutlichen Bewußtsein kommt, geschieht auch hier die Begründung des philosophischen Verfahrens nur wie zufällig und gleichsam als Nebenerfolg. Wir werden uns daher bei unseren Ausführungen nur gelegentlich auf die Kritik der Teleologie beziehen, aber nicht auf sie stützen dürfen, und müssen uns im Ganzen unseren Weg selbständig suchen.

Für alle Fragen der kantischen Methodik ist der Unterschied des analytischen und synthetischen Verfahrens von grundlegender Bedeutung. Schon in den vorkritischen Schriften spielt die Frage, welche Art des Verfahrens in der Philosophie eigentlich anzuwenden sei, eine große Rolle, und wie Kant die Grundfrage des Kritizismus ganz auf das Verhältnis analytischer und synthetischer Urteile einstellt, ist bekannt. Allerdings führt von den kantischen Erörterungen über den Vorteil und Nachteil beider Arten des Verfahrens in der Philosophie zu der bekannten Grundfrage der Kr. r. V. kein unmittelbarer Weg. Denn dort wird die Analysis als ein wichtiges, in gewissen Abschnitten seines Denkens sogar als das einzige Mittel metaphysischen Denkens hingestellt, während hier bekanntlich den analytischen Urteilen die Fähigkeit, wirkliche Erkenntnis zu liefern, überhaupt abgesprochen wird.

Um diesen scheinbaren Widerspruch zu verstehen, müssen wir einen Augenblick die Hauptpunkte jener reichen Erörterung der Begriffe Analysis und Synthesis an uns vorüberziehen lassen, welche die vorangehende Philosophie geliefert hatte. Wir werden in ihr die Ansätze zu beiden, scheinbar einander widerstreitenden Auffassungen Kants finden.

Die Grundlage zur Erörterung des Verhältnisses beider Verfahrungsweisen gab ohne Zweifel die neuere Naturwissenschaft, deren Bestreben, die Erfahrung in einen allgemeinen notwendigen

Digitized by Google

Begriffszusammenhang aufzulösen, sich beider Methoden bedienen mußte. Schon Galilei hatte diese beiden Bestandteile des naturwissenschaftlichen Verfahrens als metodo compositivo und metodo resolutivo unterschieden. Weiterhin hatte dann Descartes die Aufmerksamkeit auf diese Fragen gelenkt, indem er in der Geometrie das synthetische Verfahren des Euklid durch eine analytische Behandlung ersetzte. In Deutschland stammen, wie immer, so auch hier, die grundlegenden Begriffe von Leibniz. Er bestimmte den Unterschied beider Verfahrungsweisen dahin, daß die Synthesis von den Prinzipien anfängt und die Wahrheiten nach einer gewissen Ordnung durchgeht, die Analysis dagegen, um das vorliegende Problem zu lösen, zu den Prinzipien zurückgeht. Für die Theorie will Leibniz die Synthesis unbedingt vorziehen, während die Analysis für die Praxis notwendiger sei, um Probleme zu lösen[1]). Von diesen Gedanken hat dann Wolff, wie öfter, nur gerade die äußerlichsten festgehalten. Der wahren inneren Bedeutung beider Verfahrungsweisen für die Erkenntnis ist er sich gar nicht mehr bewußt und sieht in ihnen nur verschiedene Formen, schon erkannte Wahrheiten vorzutragen, die analytische so, wie sie gefunden sind, die synthetische so, wie eine aus der anderen am leichtesten eingesehen und erwiesen werden kann[2]). Diese einseitige und oberflächliche Auffassung, nach welcher es die Methode überhaupt nicht mit der Forschung, sondern nur mit der Lehrart, also mit der Weise, bereits gewonnene Erkenntnisse darzustellen, zu tun hat, wirkt dann in Wolffs Schule weiter. So werden beide auch in Meiers Auszug aus der Vernunftlehre, einem Buch, das Kant seinen Vorlesungen über Logik zugrunde legte, ganz äußerlich darnach

[1]) De synthesi et analysi universali VII S. 296 f. Gerhardt: Synthesis est, cum a principiis inchoando et ordine veritates percurrendo progressiones quasdam deprehendimus et velut Tabulas vel etiam interdum formulas generales condimus, in quibus postea oblata inveniri possint. Analysis vero solius oblati problematis causa ad principia regreditur, perinde ac si nihil antea inventum jam a nobis vel aliis haberetur. Praestantius est synthesin condere, quia is labor in perpetuum valet, cum analysin ob singularia problemata instituendo saepe actum agamus ... Analysis praxi magis necessaria est, ut oblata problemata solvamus; at qui theoriae indulgere postest, contentus analysin hactenus exercere ut artem analyticam in potestate habeat, de caetero potius synthesin prosequetur, nec quaestiones facile attinget nisi ad quas eum ipse ordo ducet.

[2]) Lat. Logik 3. edit. § 885: Appellatur autem methodus analytica, qua veritates ita proponuntur, prout vel inventae fuerunt, vel minimum inveniri potuerunt. Methodus e contrario synthetica appellatur, qua veritates ita proponuntur, prout una ex altera facilius intelligi et demonstrari potest.

Digitized by Google

unterschieden, ob die Gründe den Folgen vorgesetzt oder nachgesetzt werden [1]).

Dieser äußerlichen Auffassung hat Kant sich in seinem Logik-Kolleg nicht angeschlossen. Wenn er darüber hinauskam und sogar den echten leibnizschen Gedanken, sicherlich selbständig, wieder entdeckte, so verdankt er das ohne Zweifel seiner lebendigen Beziehung zur Naturwissenschaft und besonders zu Newtons Lehre. Von hier aus mußte ihm der wahre Sinn beider Verfahrungsweisen viel deutlicher sein als jenen einseitigen Rationalisten; er mußte ihr Wesen als Forschungsmethoden statt als bloße Arten der Darstellung erkennen. Zum Ueberfluß hatte auch Cotes in seiner methodisch so aufschlußreichen Vorrede zu Newtons Werk den Unterschied beider Verfahrungsweisen in einer Art auseinandergesetzt, die mit Galileis und Leibniz' Gedanken völlig zusammentraf. Die Analysis geht von einzelnen Erscheinungen zu den Kräften und Gesetzen der Natur zurück, die Synthesis leitet dann aus diesen die übrigen Erscheinungen ab. Besonders wichtig war hier auch, daß beide Methoden wieder als notwendig einander ergänzende Mittel der Naturwissenschaft anerkannt waren [2]).

So findet Kant in seiner Logik den alten Gedanken von Leibniz wieder, daß die analytische Methode von dem Bedingten zu den Prinzipien zurückgeht, die synthetische dagegen von den Prinzipien zu den Folgen [3]). Er stellt beide wohl auch als die Methode des Erfindens und des Erfassens einander gegenüber (XVI 789).

Es war also der echte, in der neueren Wissenschaft gewonnene Sinn beider Methoden schon von Leibniz aufgestellt, bei seinen Nachfolgern wieder verdunkelt, aber dann mit Hilfe des von New-

[1]) § 422 (Kants Schriften Akad. Ausgabe XVI S. 786): „In der gelehrten Lehrart dogmatischer Wahrheiten werden lauter Gedanken einander zugeordnet, die entweder die Gründe der Wahrheit, Deutlichkeit und Gewißheit anderer sind, oder die Folgen, oder beides zugleich. Also werden die Gründe entweder den Folgen vorgesetzt oder nachgesetzt. Jene ist die synthetische (methodus synthetica), diese aber die analytische Lehrart (methodus analytica)."

[2]) Newton, Philosophiae naturalis principia mathematica; editoris praefatio (S. 5 Wolfers): Duplici itaque methodo incedunt, analytica et synthetica. Naturae vires legesque virium simpliciores ex selectis quibusdam Phaenomenis per Analysin deducunt, ex quibus deinde per Synthesin reliquorum constitutionem tradunt.

[3]) Logik § 117 (IX 149): „Die analytische Methode ist der synthetischen entgegengesetzt. Jene fängt von dem Bedingten und Begründeten an und geht zu den Prinzipien fort (a principiatis ad principia), diese hingegen geht von den Prinzipien zu den Folgen oder vom Einfachen zum Zusammengesetzten. Die erstere könnte man auch die regressive, sowie die letztere die progressive nennen."

Digitized by Google

ton neu ausgehenden Einflusses der Naturwissenschaft von Kant wieder entdeckt worden. Abseits von dieser Richtung dagegen bewegen sich die Gedanken jener Schule, deren Abschluß und Gipfel wir früher in Crusius kennen gelernt haben. Hier betrachtet man jene Weisen des Verfahrens unter einem anderen Gesichtspunkt, indem nicht so sehr ihre Leistung innerhalb der Erkenntnis, als ihre logische Form beachtet wird. Bei Rüdiger allerdings, von dem diese Bewegung ausgeht, bemerken wir davon noch nichts. Er ist vielmehr in seiner Bestimmung der Eigentümlichkeit des analytischen und synthetischen Verfahrens völlig mit Leibniz einig. Jenes führe die Folgerungen auf die Prinzipien zurück, dieses schreite von den Prinzipien zu den Folgerungen vorwärts [1]). Dabei faßt er sie, auch darin im Gegensatz zu den Nachfolgern von Leibniz, die sie zu Formen der Lehrart veräußerlichten, richtiger als Formen des Nachdenkens (meditatio). Hierin schließen seine Nachfolger sich ihm an, bestimmen aber die Eigenart beider Verfahren anders als er.

Sie sehen, wie gesagt, in der logischen Form das Wesentliche, in dem Verhältnis des zugrunde gelegten zu dem neu gewonnenen Gedanken. Entweder ist der letztere in dem ersten schon enthalten, dann wird dieser durch das Verfahren nur verdeutlicht, aber eine neue Erkenntnis wird nicht hinzugewonnen. Oder er ist nicht in ihm enthalten, und die Erkenntnis schreitet also fort. Jenes ist das analytische, dieses das synthetische Nachdenken. So sagt Adolf Friedrich Hoffmann in seiner Vernunftlehre, analytisch sei diejenige Art des Nachdenkens, bei der man vom Grundgedanken auf solche Stücke zurückgeht, deren Kenntnis zu dem deutlichen Denken jener gehört, während die synthetische zu anderen Sätzen, welche in den ersten nicht enthalten sind, fortschreitet [2]). Und in demselben

[1]) Institutiones eruditionis 2. edit. 1711 S. 87. Meditatio synthetica est, ubi progredimur a principio ad conclusionem. S. 89 Meditatio analytica est actio intellectus, maxime vero judicii, qua conclusiones ad sua examinat principia.

[2]) Vernunftlehre S. 1191: „Diese Erzeugungs-Art einer Gedancke aus der andern ist in Ansehung des Verhältnisses der neuen Gedancke zu der Grund-Gedancke entweder analytisch, oder synthetisch, oder beydes zugleich. Wenn man von der Grund-Gedancke auf diejenige Stücke zurück gehet, die man schon wissen muß, wenn man sie selbst deutlich und mit Gewißheit denken will, so ist sie analytisch. Wenn man aber von dem, was man zum Grunde angenommen, auf dasjenige fortgehet, was man zu Denckung oder Behauptung des ersten nicht nöthig hat, das ist, wenn man aus etlichen zum Grunde angenommenen Begriffen oder Säzen, durch deren Verbindung, andere heraus bringet, die in den angenommenen nicht enthalten waren, und darinnen nicht voraus gesetzet werden; so ist die Denckungs-Art synthetisch."

Digitized by Google

Sinne, nur zum Teil in noch schärferer Fassung des Gedankens, äußert sich Crusius[1]).

Es ist deutlich, daß in den letzten Gedanken Kants aus der Einleitung in der Kr. r. V. bekannte Unterscheidung (III 33—36) vorbereitet ist, nur hat sie Kant hier einseitig auf die Urteilsbildung beschränkt[2]). Wir haben es mit dieser Unterscheidung und Kennzeichnung beider Verfahrungsweisen hier nicht zu tun, sondern legen vielmehr die von Kant in seiner Logik gebotene, an Newtons Wissenschaft sich anschließende Bestimmung, die zugleich den alten Gedanken von Leibniz wieder aufnimmt, zugrunde. Daß Kants Verfahren — bewußt oder unbewußt — an dem von Newton geschult ist, kann nicht bezweifelt werden. Es ist gekennzeichnet durch dieselben zwei Schritte, welche Cotes an Newtons Verfahren heraushebt: durch Analyse aus einigen ausgewählten Erscheinungen die allgemeinen Gesetze zu finden und dann durch Synthese die Be-

---

[1]) Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß 2. Aufl. § 571 S. 1011 f.: „Es sind zwey Hauptarten des Nachdenkens möglich, welche innerlich unterschieden sind. Denn da man durch dasselbe von gewissen Grundgedanken zu einer mehreren Erkenntniß der Wahrheit fortgehet: so suchet man entweder zu einer vollkommenen Erkenntniß der Grundgedanken selbst zu gelangen, welche daher in der Deutlichkeit, Vollständigkeit und Gewißheit derselben bestehen muß; dieses nennet man das analytische, auflösende, oder zergliedernde Nachdenken: oder man wendet die Grundgedanken darzu an, daß man davon zur Erkenntniß anderer Wahrheiten, welche nicht Theile oder Beweisgründe derselben sind, oder, wenn sie sich auch zu den letztern zufälliger Weise schicken, doch nicht also betrachtet werden, und welche nur in einem schulmäßigen Zusammenhange damit stehen, fortgehet; dieses nennet man das synthetische oder zusammensetzende Nachdenken. Es bestehet also das analytische Nachdenken darinnen, daß man von den Grundgedanken auf dasjenige zurück gehet, was zur Deutlichkeit, Vollständigkeit und Gewißheit derselben gehöret, oder kürzer, wodurch man die Grundgedanken selbst vollkommener machet. Das synthetische Nachdenken aber bestehet darinnen, daß man von den Grundgedanken zur Erkenntniß anderer Wahrheiten fortgehet, welche keine Theile oder innerliche Determinationen, auch keine Beweisgründe derselben sind, oder doch nicht also betrachtet werden. Und dieses meinet man, wenn man saget, daß das synthetische Nachdenken zu Erfindung neuer Wahrheiten fortgehe, welches nicht so viel sagen will, als ob die Wahrheiten zuvor noch niemals, oder eine lange Zeit nicht, bekannt gewesen seyn müßten; sondern nur so viel, daß sie in den Grundgedanken nicht schon enthalten, oder bey denselben als Beweisgründe vorausgesetzet werden."

[2]) Ueber die Vorbereitung der Unterscheidung synthetischer und analytischer Urteile in Kants eigenen früheren Schriften vgl. Vaihinger, Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft I S. 269—278.

Digitized by Google

schaffenheit der übrigen aus ihnen darzulegen [1]). Während der sechziger Jahre hatte Kant, dem empiristischen Zuge seines Denkens folgend, nur die Analysis für die metaphysischen Untersuchungen anerkennen wollen (vgl. oben S. 133), jetzt betont er immer wieder, daß alle wirklich metaphysischen Urteile synthetisch sein müßten (z. B. III 39 IV 273) und will die Analyse nur als Vorbereitung dafür gelten lassen. Solche synthetische Sätze für die Metaphysik zu gewinnen, um deren Geltung es in der Kr. r. V. noch recht bedenklich aussah, ist fortan Kants Hauptbestreben und der wichtigste Grund seines Fortschreitens zu den folgenden kritischen Werken.

Wir werden also den analytischen Rückgang von dem Bedingten zur Bedingung und den Prinzipien, und hierauf die synthetische Ableitung des Bedingten aus den Prinzipien zu betrachten haben.

Der analytische Rückgang vom Bedingten zur Bedingung ist uns wohl bekannt. Ist er doch derjenige Teil des kantischen Verfahrens, den Kant selbst zugleich am besten geklärt und durchsichtig gemacht hat. Es ist der regulative Gebrauch der Ideen, um den es sich hier handelt. Wir erinnern uns, in welchem Sinne Kant den richtigen und falschen Gebrauch derselben unterschied (S. 225—228). Jener bediente sich nur des Aufstiegs und sah die Ideen als Zielpunkte an, auf welche sich die Erörterung hinbewegen sollte; dieser verwandte die Ideen im Abstieg, um synthetisch etwas aus ihnen herzuleiten. Mit Recht dürfen die Ideen nur gebraucht werden, indem zu ihnen als der letzten Bedingung der Erscheinung zurückgeschritten wird. Sie sind das Prinzip aller Wirklichkeit, das in dem analytischen Rückgang von der Erscheinung zum Gesetz gesucht wird. Und damit hängt der Gebrauch der reflektierenden Urteilskraft, wie er in der Kr. U. dargelegt wurde, aufs engste zusammen. Besteht doch auch ihre Aufgabe darin, von dem Besonderen zum Allgemeinen aufzusteigen, im Unterschiede zur bestimmenden Urteilskraft, welche das Besondere aus dem Allgemeinen herleitet. Die reflektierende Urteilskraft sucht also zu der gegebenen besonderen Erscheinung das allgemeine Gesetz, welches ihr als ihre Bedingung zugrunde liegt. Das Verfahren ist von Kant so ausführlich gekennzeichnet und auch früher bereits von uns hinreichend erörtert worden, daß sich

[1]) Auf die Uebereinstimmung seines Verfahrens mit dem der Naturwissenschaft weist Kant öfters hin. Vgl. III 11 ff. V 162 f.

Digitized by Google

ein weiteres Eingehen darauf erübrigt. Es ist das Hauptverfahren, welches Kant selber in seinem kritischen System zur Anwendung bringt: das echte metaphysische Verfahren im Gegensatz zu dem unechten, dogmatischen. Kant bezeichnet es wohl gelegentlich auch als die „transzendentale Ueberlegung" (III 235). Es werden dadurch die Vernunftbegriffe, als die Grundlagen aller Metaphysik, zuerst einmal gewonnen, so wie Newton aus ausgewählten Erscheinungen analytisch die allgemeinen Gesetze gewann. Die dogmatische Metaphysik beging den gleichen Fehler, den Cotes an Newtons Vorgängern rügte (vgl. oben S. 83), daß sie nämlich sofort allgemeine Begriffe als unbewiesene Hypothesen aufstellten und dann aus diesen folgerten, wodurch sie allerdings ein geschlossenes und vielleicht elegantes Gebäude errichten konnten, dem nur leider der Baugrund fehlte. Kant fordert gerade so wie Cotes, daß diese allgemeinen Gesetze, aus denen die Erscheinungen erklärt werden sollen, selbst erst auf methodischem Wege gewonnen werden müssen; und dieser Weg ist die Analyse. Die kritische Fragestellung, nach welcher vor aller Erkenntnis unser Erkenntnisvermögen geprüft werden müsse, ist also in Newtons Verfahren, wie Cotes es darlegte, schon unmittelbar vorbereitet. Der Kritizismus will zunächst nichts anderes für die Metaphysik leisten, als was Newton für die Naturlehre geleistet hat: durch methodische Analyse die Grundlagen feststellen, auf denen das Gebäude unserer Erkenntnis errichtet werden kann.

Eine solche Analyse bedarf zweier Voraussetzungen. Einmal wird der Tatbestand vorausgesetzt, welcher der Analyse unterworfen werden soll, und ferner die Regel, nach welcher die Analyse anzustellen ist. Jene Voraussetzung bezeichnet dabei den Ausgang, diese das Ziel der Untersuchung. Der Ausgang vom Tatbestand ist besonders in den Schriften Kants deutlich, welche in analytischer Form die Untersuchung selber, und nicht in dogmatisch-synthetischer nur das fertige Ergebnis bieten; also in den Schriften, welche Kant zur Einführung bestimmt hat und in denen er daher seine Leser ungefähr denselben Weg führt, den die Untersuchung selber genommen hat. So in den Prolegomena und der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In jener Schrift ist es der Tatbestand der Wissenschaften, in welchen sich tatsächlich synthetische Urteile a priori vorfinden, von dem ausgegangen wird, um das Recht solcher Urteile zu untersuchen. In der Grundlegung ist es der Tatbestand der Sittlichkeit, von dem ausgegangen wird, um das Grundgesetz

Digitized by Google

des Sittlichen zu finden. In den Kritiken dagegen nimmt die Darstellung den synthetischen Weg (vgl. IV 263), indem das Gebiet des Erkennens oder sittlichen Handelns aus seinen Grundbestandteilen in seiner natürlichen Gliederung aufgebaut wird. Und doch sind auch hier genügend analytische Teile vorhanden, welche beweisen, daß die Untersuchung den umgekehrten Weg nehmen mußte, als uns jetzt die fertige Darstellung führt. Wir erinnern uns, daß Kant in den sechziger Jahren stets die Analyse für die wahre Methode der Metaphysik erklärte, und ihre Aufgabe dahin bestimmte, die Grundbegriffe der Erkenntnis zu gewinnen. Diese Grundbegriffe, welche Kant damals suchte, kehren in den Stammbegriffen des Verstandes innerhalb der Kr. r. V. wieder; es läuft also eine gerade Linie von der analytischen Untersuchung der sechziger Jahre zu der synthetischen Darstellung der Kr. r. V. und jene wird von dieser durchaus vorausgesetzt. Nicht zufällig hat die „transzendentale Analytik" davon ihren Namen behalten. Sie wird als „die Zergliederung unseres gesammten Erkenntnisses a priori in die Elemente der reinen Verstandeserkenntniß" bestimmt (III 83), wobei die „gesamte Erkenntnis a priori" also als Tatbestand vorausgesetzt wird. Und wie Kant dann für die Auffindung der Kategorien die tatsächlich gegebenen Formen unserer Urteile als Leitfaden benutzt, ist genugsam bekannt. Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten geht der Kr. pr. V. auch zeitlich voraus, so daß hier die Vorbereitung der synthetischen Darstellung durch die analytische Untersuchung schon in der Reihenfolge der Schriften hervortritt. Wollen wir diese Voraussetzungen auf ihren allgemeinsten Ausdruck bringen, so können wir sagen, daß Kant bei seiner Untersuchung des theoretischen und des praktischen Vernunftvermögens die Tatsache der Wissenschaft und die Tatsache des sittlichen Lebens voraussetzt; und ebenso natürlich bei seiner Untersuchung der ästhetischen Urteilskraft die Tatsache der Kunst. So ging Newton von den Erscheinungen der Natur aus: die Erfahrung ist hier und dort der fruchtbare Grund jeder wahren Erkenntnis.

Viel wichtiger und lehrreicher ist die andere Voraussetzung. Jede Analyse muß eine Regel voraussetzen, nach der sie anzustellen ist. Mit dieser Voraussetzung sind deshalb größere Schwierigkeiten verbunden, weil sie zugleich das Ziel darstellt, welchem die Analyse zustrebt. Das Verfahren kann seine Regel nur aus den Begriffen gewinnen, welche durch das Verfahren selbst gewonnen werden sollen. Es scheint also, als ob hier vorausgesetzt werden

Digitized by Google

muß, was doch durch das Verfahren erst erreicht werden soll, so daß wir uns mit der Analyse nur im Kreise herumbewegen. Aber auch für diese scheinbare Widersinnigkeit findet sich in dem Verfahren von Newton, wie es Cotes in seiner Vorrede dargelegt hatte, etwas durchaus Entsprechendes (vgl. oben S. 84). Es ist der einzig berechtigte Sinn, in welchem auch Newton sich der Hypothese bedient hatte, nämlich als Frage, über deren Wahrheit geurteilt werden soll[1]). Das Ziel der anzustellenden Untersuchung wird also als Frage vorausgeschickt, es wird als heuristisches Prinzip verwendet, nach welchem die zu untersuchenden Erscheinungen beurteilt werden. Bewährt es sich bei dieser Untersuchung, so gilt es als bewiesen. Der Beweis geschieht also nicht auf demonstrativem Wege, sondern in der Form der Bewährung, der einzigen Form, in welcher ein allgemeiner Satz bewiesen werden kann, der bei der Untersuchung des betreffenden Gebietes selbst bereits vorausgesetzt werden muß.

Genau in dem gleichen Sinne kennzeichnet Kant den „hypothetischen Gebrauch der Vernunft", der eben darin besteht, daß zu dem gegebenen Besonderen die allgemeine Regel gesucht wird, und der also mit dem regulativen Gebrauch übereinkommt. Der Gebrauch der Vernunft ist hier nicht „apodiktisch", wobei das Allgemeine gegeben sein müßte, sondern „problematisch". „Oder das Allgemeine wird nur problematisch angenommen und ist eine bloße Idee; das Besondere ist gewiß, aber die Allgemeinheit der Regel zu dieser Folge ist noch ein Problem: so werden mehrere besondere Fälle, die insgesammt gewiß sind, an der Regel versucht, ob sie daraus fließen; und in diesem Falle, wenn es den Anschein hat, daß alle anzugebende besondere Fälle daraus abfolgen, wird auf die Allgemeinheit der Regel, aus dieser aber nachher auf alle Fälle, die auch an sich nicht gegeben sind, geschlossen" (III 429).

Newton hatte es abgelehnt, die durch Analyse der Erscheinungen gewonnenen Gesetze und Grundkräfte der Natur selber begreifen zu wollen (vgl. oben S. 86). Und in dieser vorsichtigen Grenzbestimmung der wissenschaftlichen Erkenntnis ist Kant vollkommen mit ihm einig. Diese letzten Voraussetzungen, die als Regeln für die anzustellende Analyse dienen, können selbst nicht weiter erklärt werden. Denn die Möglichkeit eines Satzes vermag immer nur so weit erklärt zu werden, als er unter irgendeiner Voraus-

[1]) Cotes a. a. O. Hypotheses non comminiscuntur neque in Physicam recipiunt, nisi ut Quaestiones de quarum veritate disputetur (Wolfers S. 5).

Digitized by Google

setzung steht; die letzte Voraussetzung selber aber muß als solche hingenommen werden. So sind die Kategorien letzte Voraussetzungen, deren Geltung für die Erkenntnis wohl erwiesen werden kann, die selbst aber nicht aus einem höheren Prinzip erwiesen werden können, weil sie schon Voraussetzung aller Erkenntnis sind. Es gibt daher für ihre Entdeckung auch nur einen „Leitfaden", den die einfach empirisch aufgegriffene Tafel der Urteile liefern muß (III 84). „Wie aber diese eigenthümliche Eigenschaft unserer Sinnlichkeit selbst, oder die unseres Verstandes und der ihm und allem Denken zugrunde liegenden nothwendigen Apperception möglich sei, läßt sich nicht weiter auflösen und beantworten, weil wir ihrer zu aller Beantwortung und zu allem Denken der Gegenstände immer wieder nöthig haben" (IV 318). Und ähnlich kann von dem moralischen Gesetze wohl die Bedingung angegeben werden, unter der es allein möglich ist, nämlich die Freiheit, die Möglichkeit dieser Voraussetzung selbst aber kann niemals eingesehen werden (IV 461), denn unsere Vernunft vermag nun einmal die Notwendigkeit eines Geschehens oder Sollens nur einzusehen, wenn eine Bedingung vorhanden ist, unter der es geschieht oder geschehen soll; die Notwendigkeit der letzten Bedingung selbst also entzieht sich beständig unserer Einsicht und wir können nur ihre Unbegreiflichkeit begreifen (IV463).

Diese letzten Voraussetzungen, welche der Analyse des Tatbestandes zugrunde gelegt werden, können daher, wie Kant sich ausdrückt, nur als „glückliche Einfälle" gefunden werden. Sie sollen nicht bloße Einfälle bleiben, denn nachdem sie sich einmal an den Tatsachen bewährt haben, dürfen sie als bewiesen gelten, aber da sie an sich selbst immer unbegreiflich bleiben und doch, ehe an die Untersuchung des betreffenden Gebietes herangegangen wird, schon vorausgesetzt werden müssen, so kann ihr erstes Auffinden nur gleichsam einem glücklichen Zufall zugeschrieben werden. Es ist Glückssache, ob man eine solche Regel entdeckt, die sich als geeignetes Hilfsmittel bei der vorzunehmenden Analyse bewährt. Auch der Herausgeber von Newtons Werk weiß von einem solchen Glück des Forschers zu berichten; bezeichnet er doch die Lehre von der Gravitation als ein Beispiel einer glücklich gelungenen Welterklärung[1]). In dem gleichen Sinne führt Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kr. r. V. die

[1]) Cotes a. a. O. Hujus (sc. rationis) igitur illustrissimum dedit Exemplum, Mundani nempe Systematis explicationem e Theoria Gravitatis felicissime deductam (Wolfers S. 5).

Digitized by Google

entscheidenden Fortschritte, welche Mathematik und Naturwissenschaft gemacht haben, jedes Mal auf den „glücklichen Einfall" eines einzelnen Forschers zurück, dem er nun einen ähnlichen Einfall für die Metaphysik an die Seite setzen will (III 9—16). In all diesen Wissenschaften blieb es lange Zeit beim „Herumtappen", bis schließlich „eine Revolution" eintrat, welche das Denken auf die richtige Bahn leitete. Und diese Revolution brachte „der glückliche Einfall eines einzigen Mannes in einem Versuche zu Stande" (9). Wer dereinst bei den Griechen auf diesen glücklichen Einfall kam, wodurch die Mathematik erst zur Wissenschaft wurde, ist nicht sicher überliefert, in den Naturwissenschaften sind uns dagegen die Namen der glücklichen Entdecker, eines Galilei, eines Torricelli, eines Stahl, und ihre Leistungen wohl bekannt. Der Sinn dieser Revolution ist aber beide Male der gleiche: nämlich in den mathematischen Figuren und physikalischen Erscheinungen nur das zu suchen, was wir nach unserem Begriffe selbst hineingelegt haben. „Dem ersten, der den gleichschenklichten Triangel demonstrirte, (er mag nun Thales oder wie man will geheißen haben) dem ging ein Licht auf; denn er fand, daß er nicht dem, was er in der Figur sah, oder auch dem bloßen Begriffe derselben nachspüren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern durch das, was er nach Begriffen selbst a priori hineindachte und darstellte, (durch Construction) hervorbringen müsse, und daß er, um sicher etwas a priori zu wissen, der Sache nichts beilegen müsse, als was aus dem nothwendig folgte, was er seinem Begriffe gemäß selbst in sie gelegt hat" (III 9). „Und so hat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde. Hierdurch ist die Naturwissenschaft allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, da sie so viel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein bloßes Herumtappen gewesen war" (III 10).

Die Metaphysik ist nun nach Kant aus diesem Zustande des Herumtappens nicht herausgekommen, umso schlimmer für sie, da sie zwischen bloßen Begriffen herumtappt. Auch hier wird eine Besserung nur eintreten durch eine Revolution der Denkart, die gleichfalls auf einem glücklichen Einfall beruht, der zunächst wie zum Versuche der Arbeit der Metaphysik zugrunde gelegt wird.

Digitized by Google

Sinn und Absicht dieses Einfalls wird dem, welche Mathematik und Physik zum Range echter Wissenschaft erhoben, gleich sein. „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniß erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit eben so, als mit dem ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ“ (III 11 f.). Es ist also die berühmte „kopernikanische Wendung“, welche Kant der Metaphysik gibt, durch die sie in den Stand einer Wissenschaft gesetzt wird. Es ist jene letzte Voraussetzung, auf der die gesamte, in der Kr. r. V. vorgetragene Lehre beruht, und die so als ein „Einfall“, gleichsam zum Versuche, eingeführt wird. „In jenem Versuche, das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und dadurch, daß wir nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen, besteht nun das Geschäft dieser Kritik der reinen speculativen Vernunft“ (III 15).

Ein solcher glücklicher Einfall würde aber doch nur durch baren Zufall das Richtige treffen, wenn er nicht an einem allgemeinen Gedanken sein Maß und seine Regel hätte. Dieser allgemeinste Gedanke, der jeder Analyse als ihre oberste Regel schließlich zugrunde liegt, ist die Uebereinstimmung der Vernunft mit sich selbst. Dieser Gedanke ist gewissermaßen die letzte Voraussetzung, die Ur-Hypothese, an der alle anderen Hypothesen ihren Maßstab besitzen und vor der sie sich rechtfertigen müssen. Ihn fanden wir auch bei Newton als unausgesprochenes Gesetz seinen Regeln zur Erforschung der Natur zugrunde liegen (vgl. oben S. 85). Das „Vertrauen in unsere Vernunft“, die uns nicht verlassen und auf die Dauer nicht täuschen kann (III 11), veranlaßt den Forscher, neue Regeln der Erforschung sich auszudenken,

Digitized by Google

bis er die gesuchte Uebereinstimmung mit den Erscheinungen gewonnen hat. Und die Uebereinstimmuug mit der Vernunft dient dem gefundenen Satze geradezu zur Bestätigung oder Widerlegung, indem er dadurch gleichsam einem Experiment unterworfen wird. So wird jene kopernikanische Wendung der Erkenntnislehre gerechtfertigt, indem sich zeigt, daß man nur unter ihrer Voraussetzung den sonst (in den Antinomien) unvermeidlichen Widersprüchen der reinen Vernunft mit sich selbst entgeht. Läuft jene Wendung doch darauf hinaus, die Gegenstände in doppelter Hinsicht, als Erscheinungen und als Dinge an sich selbst zu betrachten, und diese doppelte Betrachtungsweise ist bekanntlich das Mittel, den Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in den Antinomien zu lösen. „Diese dem Naturforscher nachgeahmte Methode besteht also darin: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen läßt .... Findet es sich nun, daß, wenn man die Dinge aus jenem doppelten Gesichtspunkte betrachtet, Einstimmung mit dem Princip der reinen Vernunft stattfinde, bei einerlei Gesichtspunkte aber ein unvermeidlicher Widerstreit der Vernunft mit sich selbst entspringe, so entscheidet das Experiment für die Richtigkeit jener Unterscheidung“ (III 13 Anm.). Dieses Experiment ist so die Bestätigung des ursprünglich nur zum Versuche Angenommenen und erhebt es zur Gewißheit. „So zeigt sich, daß, was wir Anfangs nur zum Versuche annahmen, gegründet sei“ (III 14). Damit ergänzt die transzendentale Dialektik die Analytik, denn, was diese erwiesen hat, „wird hier in der Dialektik gleichsam durch ein Experiment der Vernunft, das sie an ihrem eigenen Vermögen anstellt, unwidersprechlich bestätigt“ (I 528 R. u. Sch., vgl. 564).

Dieser Gedanke der Uebereinstimmung der Vernunft mit sich selbst als der letzten Regel jeder Analyse des Vernunftvermögens kehrt vielfach, und immer an entscheidenden Stellen der kritischen Schriften wieder. In ihm finden die Antinomien ihre Lösung, da die Vernunft einen Widerspruch, den sie selber erhebt, auch selber muß auflösen können (III 330—335), in ihm findet die Verknüpfung der spekulativen mit der praktischen Vernunft statt, deren Gesetze miteinander in Uebereinstimmung stehen müssen, da sonst ein Widerstreit der Vernunft mit sich selbst entstünde (V 121). Und so heißt es ausdrücklich: „Der hypothetische Vernunftgebrauch geht also auf die systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse, dieser aber ist der Probirstein der Wahrheit der Regeln“ (III 429).

Digitized by Google

Der eigentliche Zweck des ganzen kritischen Geschäftes wird darein gesetzt, „die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen“ (III 552)[1]).

Die Uebereintimmung der Vernunft mit sich selbst muß deshalb als die oberste Regel jeder Analyse gelten, weil diese sich schließlich immer nur auf die Vernunft selber richtet. Worum es in dieser Analyse eigentlich zu tun ist, das ist die Selbsterkenntnis der Vernunft. Bei diesem Rückgang vom Bedingten zur Bedingung müssen alle Bedingungen in der Vernunft selber liegen, das ist ja der Sinn jener „kopernikanischen Wendung“. Die besondere Form, welche die Analyse hier annimmt, ist also die der Selbsterkenntnis der Vernunft. Dieser Rückgang von dem Bedingten zur Bedingung ist in Wahrheit eine Rückwendung der Vernunft auf sich selbst. Der alte Gedanke, der bei Heraklit und Sokrates, bei Augustin und Descartes, bei jeder neuen Wendung die Philosophie begründen mußte, leistet dasselbe auch bei Kant. Das Erkenne dich selbst! ist hier wie noch stets der eigentliche Antrieb und das Ziel des philosophischen Strebens. Von der „Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntniß, aufs neue zu übernehmen“ (IV 9) geht der Kritizismus aus. Er hat es „lediglich mit der Vernunft selbst und ihrem reinen Denken zu thun“, „nach deren ausführlicher Kenntniß ich nicht weit um mich suchen darf, weil ich sie in mir selbst antreffe“ (IV 10). „Die reine Vernunft ist in der That mit nichts als mit sich selbst beschäftigt“ (III 448). Diese Beschäftigung der Vernunft bloß mit sich selbst wird als der „Kern und das Eigenthümliche der Metaphysik“ bezeichnet (IV 327).

Diese Fähigkeit, sich selbst zu erkennen, die Tatsache des Selbstbewußtseins, ist es, welche den Menschen eigentlich zum Menschen macht, ihn aus der Reihe der Naturerscheinungen heraushebt und einem höheren Zusammenhang einreiht. Sie selbst kann dabei als eine letzte Tatsache nicht weiter erklärt werden. „Bei der leblosen oder bloß thierisch belebten Natur finden wir keinen Grund, irgend ein Vermögen uns anders als bloß sinnlich bedingt zu denken. Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperception und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen,

[1]) Vgl. auch die Bemerkungen über die Kriterien der Wahrheit in der Logik IX 50 f.

Digitized by Google

die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich eines Theils Phänomen, anderen Theils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibeler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann" (III 370 f.). „Ich bin mir meiner selbst bewußt, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subject und das Ich als Object. Wie es möglich sey, daß ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) seyn, und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifeltes Factum ist; es zeigt aber ein über alle Sinnenanschauung so weit erhabenes Vermögen an, daß es, als der Grund der Möglichkeit eines Verstandes, die gänzliche Absonderung von allem Vieh, dem wir das Vermögen, zu sich selbst Ich zu sagen, nicht Ursache haben beizulegen, zur Folge hat, und in eine Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen hinaussieht. Es wird dadurch aber nicht eine doppelte Persönlichkeit gemeint, sondern nur Ich, der ich denke und anschaue, ist die Person, das Ich aber des Objectes, was von mir angeschaut wird, ist, gleich andern Gegenständen außer mir, die Sache" (I 500 f. R. u. Sch.) [1]).

So dringt also schließlich die Analyse bis zu der Grundbedingung des menschlichen Wesens überhaupt vor. Und von hier aus ist es begreiflich, wenn Kant mindestens vorübergehend seine Analyse des Vernunftvermögens in die Frage nach dem Wesen des Menschen ausklingen lassen wollte. Daß ihn manche seiner Nachfolger so verstanden haben, ist unleugbar. Und wenigstens die Ansätze zu einer solchen Auffassung finden wir auch bei Kant selber. Er schreibt am 4. Mai 1793 an Stäudlin: „Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: 1) Was kann ich wissen? (Metaphysik) 2) Was soll ich thun? (Moral) 3) Was darf ich hoffen? (Religion); welcher

[1]) Auf diese sehr lehrreiche Stelle hätte sich Fichte vor allem berufen können, als er in seiner zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre den Nachweis unternahm, daß sein Begriff der intellektuellen Anschauung dem Wesen nach bei Kant vorhanden sei. Aber die Ausarbeitungen zur Preisschrift, der sie entstammt, erschienen erst 1804 im Druck. Es gibt wohl wenige Stellen, an denen Kant dem Grundbegriff der Wissenschaftslehre so nahe kommt, wie hier. Die Sätze mögen übrigens in demselben Jahre 1793 geschrieben sein, dem die Wissenschaftslehre ihre Entstehung verdankt.

Digitized by Google

zuletzt die vierte folgen sollte: Was ist der Mensch? (Anthropologie; über die ich schon seit mehr als 20 Jahren jährlich ein Collegium gelesen habe)" (XI 414). Dieser Plan ergibt sich immerhin nach einer Richtung als eine natürliche Folge des kantischen Verfahrens.

In dieser Selbsterkenntnis der Vernunft ist der oberste Punkt der Analyse erreicht. Hier kippt das Verfahren daher um und geht zu der synthetischen Ableitung über. Auch sie steht zunächst noch ganz unter dem Gedanken der Bewährung. Jener ursprüngliche „Einfall", der danach geprüft wurde, ob das bestimmte Gebiet im Hinblick auf ihn eindeutig und vollständig zergliedert werden konnte, wird weiterhin bewährt befunden, wenn nunmehr auch umgekehrt die Inhalte dieses Gebietes aus dem hypothetisch angenommenen Grundgedanken abgeleitet werden können. Aber diese Bewährung durch die Synthese erstreckt sich nicht nur auf jenen ursprünglichen, grundlegenden „Einfall", sondern zugleich auf die gesamte Analyse. Die Frage, ob die Zergliederung richtig erfolgt ist, bewährt sich daran, ob es gelingt, aus den gewonnenen Gliedern das betreffende Gebiet synthetisch wieder aufzubauen. Aber freilich erschöpft sich die Synthese nicht in dieser Aufgabe. Sie leistet mehr als daß sie nur früher schon gefundene Ergebnisse bestätigte. Auch hier ist Newtons Verfahren vorbildlich. Die Analyse wird immer nur an ausgewählten Erscheinungen ausgeübt, durch deren Zergliederung die Grundkräfte gewonnen werden. Die Synthese greift dann, indem sie von diesen Grundkräften ausgeht, auch auf die übrigen Erscheinungen über, um deren Verfassung aus den Grundkräften herzuleiten. Die synthetische Ableitung ist also zugleich die systematische Form, in welcher das gesamte zu untersuchende Gebiet zur einheitlichen Darstellung kommt.

So greift zunächst der Gedanke der Uebereinstimmung der Vernunft mit sich selbst auch auf den synthetischen Abstieg über. Gerade die Uebereinstimmung des analytischen und synthetischen Weges muß das Vertrauen in seine Richtigkeit bestärken. Dadurch erhält das System jene Festigkeit, die Kant zu der Hoffnung berechtigt, es möchte unveränderlich sein. „In dieser Unveränderlichkeit wird sich dieses System, wie ich hoffe, auch fernerhin behaupten. Nicht Eigendünkel, sondern bloß die Evidenz, welche das Experiment der Gleichheit des Resultats im Ausgange von den mindesten Elementen bis zum Ganzen der reinen Vernunft und im Rückgange vom Ganzen (denn auch dieses ist für sich durch die

Digitized by Google

Endabsicht derselben im Praktischen gegeben) zu jedem Theile bewirkt, indem der Versuch, auch nur den kleinsten Theil abzuändern, sofort Widersprüche nicht bloß des Systems, sondern der allgemeinen Menschenvernunft herbeiführt, berechtigt mich zu diesem Vertrauen" (III 22 f.).

Daß analytisches und synthetisches Verfahren einander ergänzen müssen, wird von Kant vielfach eingeschärft. Immer wieder stellt er beide nebeneinander. So treten neben die nach synthetischer Lehrart abgefaßte Kr. r. V. die nach analytischer Methode angelegten Prolegomena (IV 263). Jene entwickelte die Gesetze aus der reinen Vernunft selbst als ihrer letzten Quelle, diese dagegen gehen von den Wissenschaften aus und steigen von diesen zu den Quellen empor (IV 274 f.). Daß Kant also in der transzendentalen Analytik trotz ihres Namens synthetisch verfährt, bemerkt er selbst und rechtfertigt er ausdrücklich (IV 276 Anm.). Ebenso fordert Kant in der Kritik des praktischen Vernunftvermögens die Verbindung des analytischen und synthetischen Verfahrens (IV 392). Die beiden ersten Abschnitte der Grundlegung verfahren daher analytisch, während der letzte den Uebergang zu dem synthetischen Verhalten der Kr. pr. V. nimmt (IV 445). Auch die Ideen, als der Inbegriff der reinen Vernunfterkenntnis, lassen sich sowohl nach analytischer, wie nach synthetischer Methode entwickeln (I 533 f. R. u. Sch.).

„Eigentlich metaphysische Urtheile sind insgesammt synthetisch. Man muß zur Metaphysik gehörige von eigentlich metaphysischen Urtheilen unterscheiden. Unter jenen sind sehr viele analytisch, aber sie machen nur die Mittel zu metaphysischen Urtheilen aus, auf die der Zweck der Wissenschaft ganz und gar gerichtet ist und die allemal synthetisch sind" (IV 273). Zu dem eigentlich metaphysischen Geschäfte also gelangen wir erst mit der Synthese, bei der aus den Bedingungen das Bedingte hergeleitet wird. Der oben angeführte Satz schien immer mit dem scheinbaren Ergebnis der transzendentalen Dialektik in einem ziemlich harten Widerspruche zu stehen, da dort das Bestehen solcher synthetischer Urteile in der Metaphysik doch gerade geleugnet wurde. Kant hat sich selbst gelegentlich über diesen scheinbaren Widerspruch ausgesprochen und mit Recht bemerkt, daß sich jene Leugnung der synthetischen Urteile nur auf die bisherige Metaphysik, nicht auf die Metaphysik überhaupt bezöge, und daß er auch in jenem Falle nicht das Vorhandensein solcher Urteile geleugnet habe, sondern nur, daß sie bewiesen seien (VIII 232 f.). Es kommt eben auch hier da-

Digitized by Google

rauf an, sich klar zu machen, in welch enge Grenzen Kant den Begriff der eigentlichen Erkenntnis einschränkt. Gewiß kann es sich in der Metaphysik nicht um synthetische Urteile innerhalb bestimmter Erkenntnis handeln, denn dafür muß stets ein Begriff auf Anschauung angewandt werden und die Anschauung fehlt hier. In diesem Sinne fällt also das metaphysische Denken überhaupt nicht unter den Begriff der Erkenntnis. Wenn man also sagt, daß nach Kant metaphysische Erkenntnis überhaupt nicht möglich sei, so hat man dem Wortverstande nach recht; aber man sollte zur Abwehr positivistischen Mißverstandes gleich hinzufügen, in welchem Sinne hier der Begriff der Erkenntnis allein genommen ist, wie eng er begrenzt ist, und daß in diesem strengen kantischen Sinne auch von allen bloß empirischen Gegenständen eine wirkliche Erkenntnis nicht möglich ist.

Dagegen bezeichnet Kant selbst genau die Form des theoretischen Vernunftgebrauchs, welcher hier in Anwendung kommt und der der eigentlich metaphysische ist. Es ist die Reflexion oder Ueberlegung bzw. Betrachtung, unter welche alle metaphysischen Urteile fallen. In dem Worte Reflexion ist die Rückwendung des Bewußtseins auf sich selber schon zum Ausdruck gebracht; und die metaphysische Betrachtung hat es ja gerade nicht mit den Gegenständen als solchen, sondern mit ihren Bedingungen in der Vernunft zu tun. „Die Ueberlegung (reflexio) hat es nicht mit den Gegenständen selbst zu thun, um geradezu von ihnen Begriffe zu bekommen, sondern ist der Zustand des Gemüths, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjectiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können. Sie ist das Bewußtsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnißquellen, durch welches allein ihr Verhältniß unter einander richtig bestimmt werden kann ... Die Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntnißkraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und wodurch ich unterscheide, ob sie als zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung gehörend unter einander verglichen werden, nenne ich die transzendentale Ueberlegung“ (III 214 f.). Dasselbe Prinzip führt die reflektierende Urteilskraft ein. Sie betrachtet den besonderen Gegenstand als bedingt durch die allgemeinen Formen unserer Erkenntnis und reiht ihn damit in den durch den Vernunftbegriff bestimmten Zusammenhang ein. Sie ist, wie wir schon vorher sahen, das eigentlich philoso-

Digitized by Google

phische Vermögen, indem bei ihr nicht wie bei der bestimmenden Urteilskraft die Anschauung dem Verstandesbegriff unterworfen, sondern die Anschauung auf die Vernunftidee bezogen wird, der Inhalt der Anschauung also unter dem Gesichtspunkt der Idee betrachtet wird. Das ist aber die eigentlich philosophische Betrachtung.

Die synthetischen Urteile der Metaphysik sind also keine der bestimmenden, sondern solche der reflektierenden Urteilskraft. Sie leiten das Bedingte aus seinen Bedingungen her, das Besondere aus dem Allgemeinen, indem sie die Bedingung als Voraussetzung zugrunde legen. Die oberste Bedingung, welche allen anderen zugrunde liegt, ist dabei aber immer der Vernunftbegriff. Den Zusammenhang der Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt der obersten Einheit der Vernunft vorstellig zu machen, ist hier also die Aufgabe. Das Prinzip solcher Betrachtung ist dabei, wie immer bei der reflektierenden Urteilskraft, der Gedanke der Zweckmäßigkeit. Der kausalen Erklärung der bestimmenden steht die teleologische der reflektierenden Urteilskraft gegenüber. Hier, bei der Synthese, wird von der Bedingung ausgegangen und zu dem Bedingten fortgeschritten; die Realität dieser Bedingung, der Vernunftidee, ist, wie wir wissen, nur im Praktischen gesichert. Es handelt sich also zugleich um das Verhältnis der im Praktischen gewonnenen intelligibeln Welt zu der sinnlichen. Dies Verhältnis aber kann nur teleologisch gedacht werden, indem die intelligible Welt als Zweck der sinnlichen angesehen wird. Die metaphysische Betrachtung also ist eine teleologische. Sie geschieht unter der Voraussetzung der Vernunftidee als obersten Zweckes und weist die Wirklichkeit als einen zweckvollen Zusammenhang auf. Die Angemessenheit der Wirklichkeit zur Vernunft ist die Frage, um die es sich hier handelt. Die Einheit der Vernunft steht als das Zweckprinzip der Wirklichkeit gegenüber; die Wirklichkeit in einen einheitlichen, zweckvollen Vernunftzusammenhang aufzulösen, ist die Aufgabe der Metaphysik. Der alte Gedanke von Leibniz, daß die metaphysische Betrachtung teleologisch sei, indem sie die Wirklichkeit unter der Voraussetzung oberster Zwecke ansehe, ist hier ganz wiedergewonnen, und zwar dadurch, daß das Gewicht der metaphysischen Frage auf die praktische Seite abgebürdet wird. Hier wurde durch synthetische Urteile die Realität der Bedingungen der Freiheit erwiesen und damit die Realität jener obersten Bedingungen, aus denen die Wirklichkeit begriffen werden soll.

Die sinnliche Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt der Idee

Digitized by Google

und also des Intelligibeln zu betrachten, ist so die Aufgabe der Metaphysik. Das beide Welten verbindende Glied ist der Satz vom Grunde. Er spielt in Kants eigenen Reflexionen eine geringere Rolle wie bei Leibniz, aber in der Sache ist Kant hier völlig mit seinem großen Vorgänger einig. Nach Leibniz war es der Satz vom Grunde, welcher die zufälligen mit den notwendigen Wahrheiten verknüpfte und so den Uebergang von der Physik zur Metaphysik vermittelte (vgl. oben S. 26). Wolff benutzte ihn dann als das allgemeine Mittel der Erhebung der Wirklichkeit in das Reich des Gedankens (S. 33). Wo Kant sich selber über den Satz vom Grunde äußert, wird er seiner umfassenden Bedeutung im allgemeinen nicht gerecht. Er gehört ihm entweder bloß zu den formalen Kriterien der Wahrheit (IX 52 f.) oder fließt ihm im transzendentalen Sinne mit dem Kausalprinzip zusammen und wird dann auf die Anschauung eingeschränkt (III 174 f., VIII 193—198). In Wahrheit macht Kant aber einen viel umfassenderen Gebrauch von ihm. Er ist ihm vor allem auch wie seinen Vorgängern das Mittel, die sinnliche mit der intelligibeln Welt zu verknüpfen, indem diese als Grund jener aufgefaßt wird. Gewiß darf dies nicht im Sinne der kausalen Verknüpfung geschehen, denn diese reicht nicht über Erscheinungen hinaus. Die logische und transzendentale Geltung des Satzes vom Grunde aber reicht weiter als die Geltung des Satzes der Kausalität. Ueberall wo Bedingtes auf seine Bedingungen zurückgeführt und wieder aus seinen Bedingungen hergeleitet wird, überall mit einem Worte, wo ein Begründungszusammenhang hergestellt wird, handelt es sich um eine Verknüpfung nach dem Satze vom Grunde. Und die sinnliche Welt in der übersinnlichen zu begründen, finden wir ja als das durch alle Kritiken fortgesetzte und immer neu anhebende Bestreben Kants. Der Schluß ist das Mittel solcher Erhebung vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen; aus der Betrachtung der Schlußformen gewinnt Kant daher die Formen der Vernunftbegriffe. Hier handelt es sich insbesondere um die Schlüsse der (reflektierenden) Urteilskraft, durch welche wir aus besonderen Begriffen zu allgemeinen kommen. Und als deren Prinzip hat Kant selbst in seiner Logik (§ 83) den Satz vom Grunde anerkannt: „Das Princip, welches den Schlüssen der Urtheilskraft zum Grunde liegt, ist dieses: daß Vieles nicht ohne einen gemeinschaftlichen Grund in Einem zusammenstimmen, sondern daß das, was Vielem auf diese Art zukommt, aus einem gemeinschaftlichen Grunde nothwendig sein werde“ (IX 132).

Digitized by Google

Mit dieser Anwendung des Satzes vom Grunde beim Uebergang von der sinnlichen zur intelligibeln Welt weist Kant auf seine Vorgänger zurück. In der Art aber, in welcher er die Herleitung des Bedingten aus seinen Bedingungen nun bewerkstelligt, weist er ebenso entschieden auf seine Nachfolger voraus. Es ist der berühmte Dreitakt der Dialektik, der von ihm schon völlig entdeckt, wenn auch noch nicht mit vollem Bewußtsein und strenger Folgerichtigkeit zur Durchführung gebracht ist. Bekanntlich ist schon die Tafel der Kategorien in solcher dreigliedriger Gestalt ausgeführt; und Kant selber stellt darüber in der zweiten Auflage der Kr. r. V. „artige Betrachtungen" an, „die vielleicht erhebliche Folgen in Ansehung der wissenschaftlichen Form aller Vernunfterkenntnisse haben könnten" (III 95). Uns geht besonders die Bemerkung an, „daß allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Classe, nämlich drei, sind, welches eben sowohl zum Nachdenken auffordert, da sonst Eintheilung a priori durch Begriffe Dichotomie sein muß. Dazu kommt aber noch, daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Classe entspringt. . . . Man denke aber ja nicht, daß darum die dritte Kategorie ein bloß abgeleiteter und kein Stammbegriff des reinen Verstandes sei. Denn die Verbindung der ersten und zweiten, um den dritten Begriff hervorzubringen, erfordert einen besonderen Actus des Verstandes, der nicht mit dem einerlei ist, der beim ersten und zweiten ausgeübt wird" (III 96). Das Auffallende der Einteilung, da sonst die Einteilungen doch meistens dichotomisch seien, klärt Kant später in einer Anmerkung der Kr. U. selbst näher auf: „Man hat es bedenklich gefunden, daß meine Eintheilungen in der reinen Philosophie fast immer dreitheilig ausfallen. Das liegt aber in der Natur der Sache. Soll eine Eintheilung a priori geschehen, so wird sie entweder analytisch sein nach dem Satze des Widerspruchs; und da ist sie jederzeit zweiteilig (quodlibet ens est aut A aut non A). Oder sie ist synthetisch; und wenn sie in diesem Falle aus Begriffen a priori (nicht wie in der Mathematik aus der a priori dem Begriffe correspondirenden Anschauung) soll geführt werden, so muß nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Eintheilung nothwendig Trichotomie sein" (V 197 Anm.).

In der letzten Bemerkung wird mit großer Klarheit das Eigentümliche der dialektischen Bewegung bezeichnet, indem dabei zu-

Digitized by Google

gleich der Unterschied des analytischen und synthetischen Verfahrens hervortritt. Die Analyse verfährt nach dem Satze des Widerspruchs und ihre Einteilungen sind daher zweigliedrig. Dadurch dient sie — so müssen wir Kants Bemerkungen an dieser Stelle ergänzen — zur Auffindung der Antinomien. Die Vernunft ist durchaus antinomischer Natur; sie wird unweigerlich auf Widersprüche geführt, ja diese Widersprüche sind es recht eigentlich, welche sie zu ihrer Tätigkeit antreiben. Gleich die ersten Sätze der Vorrede der Kr. r. V. weisen auf diese unvermeidlichen Widersprüche hin, in welche sich die Vernunft gestürzt sieht, aus denen jener ewige, nie geschlichtete Kampf der Metaphysik entspringt (IV 7). Es ist die mit dem Wesen der Vernunft selber gegebene Dialektik. „Es giebt also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper durch Mangel an Kenntnissen selbst verwickelt, oder die irgend ein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich ersonnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird ihr vorzugaukeln und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen“ (III 237). So sind die Antinomien „eine ganz natürliche Antithetik, auf die keiner zu grübeln und künstlich Schlingen zu legen braucht, sondern in welche die Vernunft von selbst und zwar unvermeidlich geräth“ (III 282). Diese Widersprüche aufzufinden und zu lösen, also die Dialektik der reinen Vernunft, ist zu allen Zeiten das eigentliche Geschäft der Metaphysik. „Denn irgend eine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen und wird auch wohl ferner, mit ihr aber auch eine Dialektik der reinen Vernunft, weil sie ihr natürlich ist, darin anzutreffen sein. Es ist also die erste und wichtigste Angelegenheit der Philosophie, einmal für allemal ihr dadurch, daß man die Quelle der Irrthümer verstopft, allen nachtheiligen Einfluß zu benehmen“ (III 19).

Die Analyse weist die Antinomien auf, die Synthese ist dafür da, sie zu lösen. Es ist irrig, wenn Hegel Kant vorwirft, dieser habe die Antinomien für unlösbar erklärt, und darüber spottet, daß die Vernunft in dem, wo sie es nur mit sich selbst zu tun hat, mit sich selbst nicht solle ins Reine kommen können[1]). Ist es doch gerade Kants immer wiederholter Gedanke, daß die Vernunft Fragen,

[1]) Einleitung zur Wissenschaft der Logik (Werk III 1833 S. 44).

Digitized by Google

welche sie selbst aufwirft, auch selbst müsse beantworten können. Auch ihm ist die Lösbarkeit der Antinomien selbstverständliche Voraussetzung, ja ihre Lösung ist die eigentliche Aufgabe der Transzendentalphilosophie. Nur ist diese Lösung freilich nicht in dem Sinne zu verstehen, daß die Antinomien damit endgültig beiseite geschafft würden und verschwänden. Aber so versteht und verlangt ja auch Hegel sie nicht. Die antinomische Natur der Vernunft bleibt bestehen, und die Lösung der Antinomien besteht nur darin, daß die Bedingungen eingesehen werden, durch welche sie entstehen. Es wird damit zu dem gemeinsamen Grunde von Satz und Gegensatz zurückgegangen und beide also synthetisch in einem dritten vereint. Die Analyse stellt Satz und Gegensatz einander ausschließend, nach dem Satze des Widerspruchs, gegenüber. Die Synthese vereinigt beide, indem sie zu ihrer beider Bedingung aufsteigt und in dieser Bedingung ihre Einheit aufweist.

So entsteht die dreigliedrige Form der Synthese. Es ist die Form des Begründungszusammenhangs, den die Synthese überall herstellt. Zu ihm gehören die drei Glieder, welche Kant in der Anmerkung der Kr. U. hervorhebt: Bedingung, Bedingtes und der Begriff ihrer Vereinigung. Die beiden, in der Analyse einander ausschließenden und daher antinomisch entgegengesetzten Glieder werden hier als einander wechselseitig bedingend, also beide als Bedingung und Bedingtes begriffen, aufeinander bezogen und dadurch in einem höheren, sie beide umschließenden Begriffe vereinigt.

Dabei erhält diese Synthese dadurch ihre besondere Gestalt, daß die Lösung der Antinomien bekanntlich durch die Einsicht in das Wesen der Wirklichkeit als bloßer Erscheinung gewonnen wird. So lange die Wirklichkeit als reales Ding gilt, stehen sich Satz und Gegensatz schroff gegenüber, beide scheinen beweisbar und beide schließen einander doch unbedingt aus. Die Lösung erfolgt, indem als die Bedingung, unter der beide Sätze stehen, die Unterscheidung der erscheinenden und der intelligibeln Welt eingesehen wird. Nunmehr können beide Sätze ihre Geltung behaupten, indem der eine für die Erscheinungswelt, wie sie nur für sich allein betrachtet wird, gilt, der andere, indem die Erscheinungswelt im Zusammenhang mit der intelligibeln aufgefaßt wird. Es ist also in Wahrheit der Widerspruch zwischen erscheinender und intelligibler Welt oder, wie wir auch sagen können, zwischen Anschauung und Idee, welcher die Antinomien hervorruft. Die Anschauung ist der Idee immer unangemessen und die Idee kann in der Anschauung zu keiner reinen

Digitized by Google

Darstellung kommen. Wenn es die Aufgabe der Vernunft ist, die anschauliche Wirklichkeit als einen Zusammenhang von Ideen aufzuweisen, so muß sie auf diesem Wege beständig auf Widersprüche stoßen, ja diese Widersprüche sind es eigentlich, die sie auf ihrem Wege vorwärts treiben.

Die Lösung erfolgt synthetisch, indem Erscheinung und Idee getrennt und zugleich aufeinander bezogen werden. Idee und Erscheinung stehen sich als Bedingung und Bedingtes gegenüber und werden synthetisch in einem Begriff, dem Begriff ihrer Beziehung, vereinigt. Indem die Erscheinung unter dem Gesichtspunkte der Idee betrachtet wird, lösen sich die Antinomien. Satz und Gegensatz behalten ihre Wahrheit und werden verbunden, indem die Erscheinung als bedingt durch die Idee und somit als die fortschreitende Verwirklichung der Idee erfaßt wird. Darum erfolgt bei Kant erst in der Kr. U. die völlige und wahrhafte Lösung der Antinomien, weil erst hier Idee und Erscheinung in ihrem wirklichen Zusammenhang, die Idee als der der Erscheinung vorgesetzte Zweck und die Erscheinung in ihrer Zweckmäßigkeit als die Darstellung der Idee, begriffen werden. Wenn es die Aufgabe der Metaphysik ist, die Wirklichkeit als einen Ideenzusammenhang zu begreifen, so wird die Möglichkeit und die Art solchen Begreifens in der Kr. U. dargelegt; die reflektierende Urteilskraft erweist sich also abermals als das eigentliche Vermögen der Philosophie.

Die Aufweisung der Ideen in der Wirklichkeit ist aber, wie wir sahen, nach dem kantischen Sprachgebrauch nicht Erkenntnis, sondern bloße Reflexion, Ueberlegung, Betrachtungsweise; allerdings eine Betrachtungsweise, die aus dem Wesen der Vernunft hervorgeht und also für uns notwendig ist. Zu einer wirklichen Erkenntnis bedürfte es der bestimmenden Urteilskraft, welche vom Allgemeinen ausgeht und ihm das Besondere unterwirft. Für unser Denken aber ist das Einzelne der Anschauung immer gegeben, also zufällig, und seine Uebereinstimmung mit der Idee kann von uns nicht als notwendig eingesehen werden. Es hängt das damit zusammen, daß unser wirkliches Erkennen nur so weit reicht, als unsere schaffende Tätigkeit. Nur was wir hervorzubringen vermögen, erkennen wir auch vollständig. Da unser Anschauungsvermögen aber immer rezeptiv ist, so bleibt hier jene Unangemessenheit zur Idee, aus welcher die ganze Dialektik hervorgeht.

Wir können uns allerdings die Vorstellung von einem anders gearteten Denken wohl machen, bei dem nicht spontaner Verstand

Digitized by Google

und rezeptive Anschauung einander gegensätzlich gegenüberstehen. Es ist die Idee eines Intellectus archetypus, auf den Kant oft zu sprechen kommt, und dessen Wesen er darein setzt, daß bei ihm der Verstand selber anschauend ist, nicht diskursiv wie der unsrige, sondern intuitiv, und der daher aus der Einheit seines Selbstbewußtseins die Mannigfaltigkeit der anschaulichen Objekte zugleich hervorbrächte. Er würde alles Einzelne in seinem notwendigen Zusammenhang mit dem Ganzen erblicken; er würde von dem Synthetisch-Allgemeinen ausgehen und alles Besondere als notwendige Teile desselben einsehen (vgl. besonders III 70, 72, 112, 229—231, V 406—408).

Dieser anschauende Verstand, der schöpferische Verstand Gottes, welcher die Dinge schafft, indem er sie denkt, erblickt alle Wirklichkeit in ihrem notwendigen, durch die Einheit der Idee bestimmten Vernunftzusammenhang. Diesem Zusammenhange nachzusinnen, ist die höchste Aufgabe des menschlichen Denkens, die wahrhafte Aufgabe der Metaphysik. Sie will, soweit es dem menschlichen Verstande möglich ist, die Welt in dem Ideenzusammenhange, unter dem Gesichtspunkt des obersten Zwecks, betrachten, zu dem Gott sie geschaffen hat. Der Offenbarung Gottes in der Welt nachzusinnen, wird so hier wie noch stets das eigentliche Geschäft der Metaphysik.

3. Der Gehalt der transzendentalen Metaphysik.

Kants Weltanschauung war von Anfang an durch die alten, das gesamte neuere Denken bestimmenden Fragen nach der Vereinbarkeit mechanischer und teleologischer Welterklärung und nach dem Verhältnis der sinnlichen und übersinnlichen Welt bestimmt. Jene ist für das Verfahren, diese für den Gehalt seiner Metaphysik von überwiegender Bedeutung. Daß die sinnliche Welt nicht von letzter und unbedingter Geltung ist, sondern eine Begründung in einer übersinnlichen erfordert, dieser Grundgedanke aller Metaphysik ist, auf den Inhalt angesehen, auch der treibende Grund der kantischen Weltansicht.

Zur Beantwortung dieser Grundfrage ging Kant zunächst noch ganz von den Begriffen der vor ihm herrschenden Schulphilosophie aus. Wir fanden ja durch alle kritischen Werke hindurch das Bestreben wirksam, die Grundbegriffe der wolffischen Philosophie nur nach neuem Verfahren zu rechtfertigen; der allgemeine

Digitized by Google

Aufriß des wolffischen Systems blieb durchaus in Geltung, wie denn auch die fortgesetzten Vorlesungen Kants über Metaphysik nach Lehrbüchern der wolffischen Schule genugsam beweisen, daß seine Bestrebungen auf eine Erneuerung der Metaphysik sich nach seiner eigenen Auffassung durchaus in dem überkommenen Rahmen der Schullehre hielten.

Aber auch hier macht sich jene „Heterogonie der Zwecke" geltend, durch welche das System der reinen Vernunft am Ende und als ganzes betrachtet einen so völlig verschiedenen Anblick bietet, im Vergleich zu dem, auf den es ursprünglich angelegt schien. Wir haben nun diese kritische Metaphysik in ihrem eigenen Gehalte zu betrachten, dem Gehalte, den sie allmählich in ihrer Ausbildung durch die verschiedenen kritischen Werke hindurch gewann, und der von dem Gehalte, den sie ursprünglich begründen sollte, durchaus unterschieden werden muß.

Wir haben früher (S. 164) den Einfluß Platos von entscheidender Bedeutung für Kants Entwicklung gefunden. Er hat in dem wichtigen Jahre 1769 seinem Denken die bestimmte, nunmehr dauernd maßgebende Richtung verliehen. Gewiß hat Kant damals nur an gewisse Bestandteile der platonischen Philosophie angeknüpft, besonders hat er die Unterscheidung der anschaulichen und intelligibeln Welt und bald darauf den Begriff der Idee von Plato übernommen und erneuert. Dies wurden zugleich die entscheidenden Bestandteile seiner neuen Weltansicht, und als er daher die damit gewonnenen Anregungen weiter ausgestaltete, sie in ihre Folgerungen entwickelte und sich diese Folgerungen im Zusammenhange vorstellte, da mußten von selbst, durch die innere Folgerichtigkeit der Gedanken, die Grundzüge der platonischen Weltansicht heraustreten. Wir erinnern uns, mit welchen Zügen Kant am Ende der so wichtigen Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff eine Uebersicht des Ganzen seines Systems gibt (I 554 f. R. u. Sch.). Dort bezeichnet er die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit und die Lehre von der Realität des Freiheitsbegriffes als die zwei Angeln, um welche sich die Metaphysik dreht; beide Angeln aber seien eingesenkt in dem Pfosten des Vernunftbegriffes von dem Unbedingten in der Totalität aller einander untergeordneter Bedingungen. Diese von Kant selbst als maßgebend bezeichneten Züge seiner Metaphysik verleugnen nicht ihre Herkunft aus der platonischen Philosophie. Platos Unterscheidung der sinnlichen und intelligibeln Welt hat Kant jene beiden

Digitized by Google

Angeln seiner Philosophie geliefert, und Platos Ideenbegriff jenen Pfosten, in dem er sie einsenken und damit zu einem Ganzen verbinden konnte.

So werden die Grundzüge der platonischen Weltanschauung aus den Bedingungen des modernen Denkens heraus von Kant erneuert. Der Platonismus ist die Denkform, welche von Anfang das germanische Denken befruchtet hat, und an allen entscheidenden Wendepunkten desselben wieder als bestimmender Antrieb hervorgetreten ist. Aber er liegt beständig mit einer anderen Richtung im Kampfe, die ihren Ursprung in neuerer Zeit vor allem aus dem naturwissenschaftlichen Denken herleitet. Der Naturbegriff stand ja von Anfang an im Mittelpunkte des neueren Denkens. Ihm suchte der Platonismus eine Stellung in dem Aufbau seiner Weltanschauung zu sichern, indem er ihn aus den Bedingungen des Geistes herleitete. Aber im Anschluß an den Materialismus der Antike suchte sich dieser Naturbegriff immer wieder zu verselbständigen, und machte dann den Anspruch geltend, für die gesamte Weltanschauung letzthin bestimmend zu sein. Es entstand dann ein Naturalismus, der leicht zum Materialismus ausartete und keine höheren Kategorien als die des Naturbegriffs anerkannte. Der Kampf beider Mächte bestimmte die Entwicklung der neueren Philosophie[1]). In dieser Entwicklung bedeutet das Auftreten Kants einen neuen Akt. Durch Newton hatte die Naturwissenschaft neue glänzende Erfolge errungen, sie schien dem Ziele einer einheitlichen Welterklärung bedeutend näher gekommen. So war es kein Wunder, daß allerdings im Widerspruch zu Newtons eigener Geistesart ein starker Naturalismus und Materialismus in ihrem Gefolge auftrat. Er wurde im Frankreich Ludwigs XV. ausgebildet, und wirkte von dort gerade in den Jahrzehnten, als Kant auftrat, stark auf Deutschland hinüber.

Im Kampf gegen diese Weltanschauung hat Kant auf den alten Grund der neueren Philosophie im Platonismus zurückgegriffen. Aber der Schüler Newtons war selber von naturwissenschaftlichen Betrachtungen ausgegangen und sah in dem Verfahren der Naturwissenschaft dauernd ein Vorbild seiner eigenen philosophischen Arbeit. Es konnte ihm also niemals in den Sinn kommen, diesen

[1]) Vgl. darüber meinen Aufsatz Philosophie und Weltanschauung in der zweiten Auflage des Sammelbandes Vom Altertum zur Gegenwart, Leipzig Teubner 1921 S. 267—281 (diese geschichtliche Darstellung ist nur in der zweiten Auflage vorhanden).

Digitized by Google

Naturbegriff beiseite zu schieben, sondern nur, ihm wieder in einer umfassenden Geistlehre, wie sie der Platonismus bot, seine Stelle anzuweisen. Der Naturbegriff mußte gegenüber dem Materialismus seines Anspruchs auf unbedingte Geltung entkleidet und wieder als ein Glied in einem höheren geistigen Zusammenhange begriffen werden. So leistet Kant von neuem, und nur in noch sorgfältigerer Begründung, was schon das Ziel von Leibniz' Streben gewesen war: Die Vereinigung der mechanischen und teleologischen Betrachtung der Wirklichkeit, wobei der Mechanismus als ein Glied in dem größeren Zusammenhange der Teleologie aufgewiesen wird.

Auch hier bei Kant wie einst bei Leibniz spielt der Begriff des Unendlichen in dieser Verknüpfung der sinnlichen und übersinnlichen Welt eine bedeutende Rolle. Die Welt der Erscheinung, für welche die mechanischen Gesetze unbedingte und einzige Geltung besitzen, ist sowohl nach dem Großen wie nach dem Kleinen unendlich. Aber diese Unendlichkeit ist uns nicht gegeben, sondern sie bedeutet nur, daß wir bei keinem Gliede als dem letzten Halt machen dürfen. Nach der Seite des Größten hin handelt es sich dabei um einen Rückgang ins Unbestimmte (in indefinitum), weil mir das Weltganze niemals in der Anschauung gegeben ist, nach der Seite des Kleinsten dagegen um einen Rückgang ins Unendliche (in infinitum), weil hier das zu teilende Ganze vollständig vorhanden ist (III 354—360). Dabei liegt aber beide Male nur die von Hegel so genannte „schlechte Unendlichkeit" vor, deren Wesen in dem beständigen Rückgang von einem Glied zum andern besteht. Sie kommt auch bei den andern kosmologischen Ideen zur Geltung. Die Kausalität verknüpft Glied mit Glied und führt sie zu einer unendlichen Reihe, bei welcher kein Glied als das erste angenommen werden darf. Und ebenso kann die Frage nach der Abhängigkeit der Welt immer wieder zurückgeschoben werden, ohne daß wir innerhalb der Welt selbst jemals ein Glied antreffen, das als die unbedingte Bedingung aller andern angesehen werden dürfte.

So sind die Ideen wohl die notwendigen Voraussetzungen für die Erscheinungswelt, aber sie kommen in ihr zu einer mangelhaften, „schlechten" Darstellung. Sie sind hier gebrochen durch die Anschauungsformen von Raum und Zeit, so daß die unbedingte Unendlichkeit sich nur als ein unendlicher Fortgang von Bedingung zu Bedingung darstellt. Aber diese schlechte Unendlichkeit weist auf die wahre Unendlichkeit zurück, diese in der Erscheinung nie vollendbare auf die im Intelligibeln vollendete Unend-

Digitized by Google

lichkeit. An dem Gedanken des Unendlichen tritt der Mangel der Erscheinungswelt zu Tage. Sie möchte die Unendlichkeit gewissermaßen zur Darstellung bringen, aber es gelingt ihr nicht; es gelingt ihr nur in der mangelhaften Gestalt eines nie vollendeten Fortschreitens von Grenze zu Grenze und über jede neue Grenze hinaus, während die wahre Unendlichkeit die Aufhebung aller Grenzen und die Vollendung im Unbegrenzten bedeuten würde. Die Erscheinung kann ihre bedingte Wesensart niemals abstreifen und vermag daher auch das Unendliche nur als einen beständigen Rückgang von Bedingung zu Bedingung darzustellen, während das Unendliche doch in Wahrheit die Aufhebung aller Bedingungen im Unbedingten bedeutet. Diese schlechte Unendlichkeit aber setzt notwendig die wahre voraus, so setzt die Erscheinungswelt notwendig die intelligible als ihre selbst unbedingte Bedingung voraus. Der Mangel der Erscheinungswelt in ihrer Darstellung des Unendlichen weist selbst auf die Vollendung im Intelligibeln hin.

Und noch von einer andern Seite wird die Erscheinungswelt als das Zufällige, das in einem Notwendigen begründet sein muß, erwiesen. Der Begriff des Unendlichen wird von der Seite des Mechanismus gewonnen; ebenso deutlich aber erweist das Organische die Welt als zufällig, ja dieser Beweis ist nach Kant noch einleuchtender und unwidersprechlicher. Die Zusammenstimmung der Teile eines Organismus und die zweckvolle Verbindung der Glieder der organischen Welt untereinander kann von uns nur als zufällig beurteilt werden. Diese Zufälligkeit aber erweist die Erfahrungswelt als abhängig, bedingt durch die intelligible.

Die Zufälligkeit und Bedingtheit der empirischen Welt zu erweisen, ist die eine Hauptaufgabe der transzendentalen Metaphysik. Sie wird gelöst, indem die Welt der Erfahrung als Erscheinung begriffen wird. Und das geschieht durch die Lehre von Raum und Zeit als idealen Formen unsrer Anschauung. In dem Begriff der Welt als Erscheinung ist der Gedanke ihrer Zufälligkeit, Unselbständigkeit und Abhängigkeit schon ausgedrückt. Indem Kant ihn aus der platonischen Philosophie zurückgewann, gelang es ihm, dem Naturbegriff jene bestimmt abgegrenzte Geltung innerhalb des gesamten Daseins zu geben, nach welcher er seit seinen Anfängen suchte. Darum bezeichnet er die Lehre von der Idealität von Raum und Zeit als die eine der beiden Angeln seiner Metaphysik.

Die andere Angel ist die Welt des Geistes, begründet in der Realität des Freiheitsbegriffs. Hier ergreifen wir die intelligible

Digitized by Google

Welt in ihrer unmittelbaren Wirklichkeit und von hier aus können wir unsere Kenntnis derselben auch über ihre übrigen Glieder erweitern. Die Freiheit ist der einzige Inhalt der intelligibeln Welt, der uns als eine Tatsache gegeben ist und der daher für eine Erweiterung der Erkenntnis des Intelligibeln die Stelle der Tatsachen der Anschauung vertreten kann, auf welche sich die Erkenntnis der sinnlichen Welt stützt. Wir erfassen von hier aus die intelligible Welt als eine Einheit, als die Gemeinschaft unter einem höchsten Gesetzgeber, als das corpus mysticum der vernünftigen Wesen (III 525). Diese Gemeinschaft hat ihre oberste Spitze im Sinne des christlichen Glaubens in Gott. Aber der Gottesbegriff selber wird, ebenso wie das andere praktische Postulat, die Unsterblichkeit, über den Begriff des höchsten Gutes gewonnen. In dem Begriff des höchsten Gutes schließt sich begrifflich diese intelligible Welt zur Einheit zusammen. Damit tritt auch hier der Platonismus deutlich hervor, findet doch auch bei Plato das Reich der Ideen in der Idee des Guten seinen krönenden Abschluß. Daß das Gute ist, das ist auch für Plato die eigentliche Gewähr der geistigen Welt. Dieser höchste platonische Begriff wird hier umrahmt von den christlichen Gedanken Gottes und der Unsterblichkeit, indem diese als die Bedingungen seiner Verwirklichung erfaßt werden. Nur erscheint das höchste Gut hier nicht, wie bei dem Griechen, als ein von Ewigkeit vollendetes, sondern im echten Geiste germanischen Denkens als ein in alle Ewigkeit zu vollendendes. Die geistige Welt ist nicht eine fertige, an der der Mensch nur seinen Anteil zu nehmen brauchte, sondern soll aus dem sittlichen Willen fortschreitend gestaltet werden.

Der Mensch steht zwischen beiden Welten mitten inne, in derselben Stellung, die auch Plato der menschlichen Seele anwies. Er gehört sowohl der sinnlichen wie der geistigen Welt an. Durch seine Anschauung und Begierden ist er an die sinnliche Welt gebunden, durch seine Vernunft nimmt er an dem freien Reiche des Geistes teil. Während er sich als sinnliches Wesen fertig vorfindet, wie alles Sinnliche als einfache Tatsache gegeben ist, so betätigt er sich als vernünftiges Wesen, indem er sich selbst sowohl für sein Erkennen wie für sein Handeln Gesetze gibt, um ihnen die sinnliche Welt zu unterwerfen. Diese seine Doppelnatur bedingt sein eigentümliches Wesen. Es ist ausgesprochen in jener Forderung, die an den Menschen gestellt ist, und die nur in dieser seiner Doppelstellung ihre Erklärung findet. Von der rein sinnlichen Welt

Digitized by Google

kann nichts gefordert werden, denn ihre Natur ist ihr gegeben und kann von ihr nicht geändert werden. Von der rein geistigen Welt braucht nichts gefordert zu werden, denn in ihr verwirklicht sich das Vernünftige und Sittliche schon von selber. Die Forderung ist der Ausdruck eines Zwiespaltes, der durch das Wesen des Menschen hindurchgeht und ihn in keinem der beiden Reiche wahrhaft heimisch werden läßt. Die Forderung wird von der sittlichen Welt an die sinnliche gerichtet. So vollzieht sich das Dasein des Menschen in jenem ewigen Streben, seine Sinnennatur der in seinem sittlichen Willen enthaltenen Forderung gemäß zu gestalten.

Aber diese intelligible Welt kann nun überhaupt als der tragende Grund der Erscheinungswelt betrachtet werden. In diesem Sinne erscheint die Wirklichkeit als ein großes Reich einander zugeordneter Zwecke, hingerichtet auf den obersten Zweck, das höchste Gut. Die eigentlich metaphysische Betrachtung erblickt in der Welt ein solches System von Zwecken. Natur und Geist werden damit in einem einheitlichen Zusammenhange verknüpft, indem der Geist als der wahre Zweck der Natur erkannt wird. Die fortschreitende Verwirklichung des geistigen Lebens aus der Kraft des sittlichen Willens ist der Zweck der Natur und der wahre Sinn und Gehalt des Daseins. Der alte platonische Glaube an die Verwirklichung des Guten in der Welt ist der beseelende Atem der kantischen Metaphysik.

Digitized by Google

Neuntes Kapitel.

Vernunft und Offenbarung.

1. Die religiöse Frage.

Die kritische Philosophie gipfelt in der Theologie. Auf den Gottesgedanken führte die Betrachtung in allen drei kritischen Werken; Gott wurde, sowohl nach der Seite seines Begriffs wie seines Wirkens, in ihnen immer vollständiger und tiefer verstanden. Im Rückblick auf das vollendete Werk erschien Kant das „dritte Stadium", das Stadium des Kritizismus geradezu als das der Theologie (s. oben S. 389). Alle zuvor gewonnenen Einsichten in das Wesen der Wissenschaft und der Sittlichkeit gelten ihm jetzt nur als Vorbereitungen der Gotteserkenntnis. Schon in der Kr. r. V. war diese Frage nach all ihren Seiten vorbereitet, in der Hauptsache aber der Gottesgedanke nur noch als Grenzbegriff der Erkenntnis behandelt. In der Kr. pr. V. war dann die Wirklichkeit Gottes als Postulat der praktischen Vernunft festgestellt und gesichert. Und in der Kr. U. endlich wurde die Form der Betrachtung gewonnen, unter der das Wirken Gottes in der Welt Gegenstand für die Vernunft sein könne.

Damit erscheinen die Fragen der Religion, soweit reine Vernunft auf sie eine Antwort finden kann, bereits innerhalb der kritischen Schriften genügend behandelt und in der Hauptsache erledigt. Eine besondere Begründung der Religion, gleichlaufend der Begründung der Wissenschaft in der Kr. r. V., der Sittlichkeit in der Kr. pr. V., der Kunst in der Kr. U., kann nicht mehr erwartet werden. Wir wissen ja, wie für Kant die religiöse Frage nur auf dem Boden des Sittlichen ihre Geltung hat und nur von ihm aus beantwortet werden kann. Gewiß ist diese Frage praktisch und theoretisch zugleich (III 523), aber deshalb wird sie ja auch durch Postulate beantwortet, worunter Kant theoretische, aber nur auf Grund des Praktischen erweisliche Sätze versteht (V 122). Und nachdem diesem Erweis der Wirklichkeit Gottes in der Kr. pr. V. die Kritik der teleologischen Urteilskraft so eingehend die physiko-

Digitized by Google

theologischen Erörterungen, also die Betrachtung der Welt unter der Wirkung Gottes, hinzugefügt hat, ist kaum noch abzusehen, in welcher Hinsicht die Religion noch einer besonderen Begründung aus den Bedingungen der Vernunft bedürfte. Sowohl die Vorrede zur Kr. U. wie die Entwürfe zur Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik beweisen ja deutlich, daß Kant sein kritisches Geschäft mit den drei Hauptwerken für abgeschlossen ansah. Alle späteren Werke werden nur, soweit sie nicht der Ausführung des „doktrinalen Geschäfts" gelten, einzelne Ergänzungen zu diesen und jenen besonderen Fragen bieten. Ein Blick auf die Schriften der neunziger Jahre bestätigt diese Vermutung. Als eine größere Schrift erscheint nur die Metaphysik der Sitten und die nicht vollendete Metaphysik der Natur, mit der Kant bis zuletzt beschäftigt war. Die Anthropologie fällt nicht in den engeren Rahmen eigentlich philosophischer Untersuchungen; sie eröffnet außerdem die Reihe der Ausgaben kantischer Vorlesungen, deren Abfassung also in ältere Zeit zurückweist. Sonst handelt es sich um einzelne Fragen, die aus den Grundbegriffen der kritischen Philosophie erörtert und entschieden werden, besonders auch Fragen der Politik, die ohne Zweifel durch die Zeitereignisse in Kant aufgeregt wurden[1]). Aber etwas grundsätzlich Neues, zumal in der Angelegenheit der Metaphysik, bringen sie kaum und erheischen daher keine besondere Behandlung von unserer Seite.

Eine Ausnahme hiervon macht nur die große, Ostern 1793 erschienene Schrift über die Religion: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, ursprünglich wohl einfach als Philosophische Religionslehre bezeichnet. Sie kann allein unter allen späteren Werken als eine wirkliche Fortführung und Erweiterung des kantischen Systems gelten und verlangt daher eine gesonderte Betrachtung. Daß es gerade die Behandlung der Religion ist, welcher eine solche Bedeutung zukommt, ist natürlich kein Zufall. Eben weil sämtliche Kritiken auf die religiöse Frage hinausführten, mag Kant als Ergänzung für jene eine gesonderte Erörterung derselben für wünschenswert gehalten haben. Aber diese Erörterung wird dabei methodisch unter einem ganz anderen Gesichtspunkt stehen als die Erörterungen der Kritiken selbst. Das kritische System ist abgeschlossen und bedarf keines neuen Gliedes zu seiner Vollendung. Auch die Begründung der Religion ist inner-

[1]) Daß Staats- und Religionssachen zurzeit allein die große Lesewelt interessieren, gesteht Kant selber in einem Brief an Schiller vom Jahre 1795 (XII 11).

Digitized by Google

halb des schon vorliegenden Systems geleistet und fordert keine neue Behandlung. Die Gliederung des Systems würde eine solche Erweiterung ja auch ausschließen, denn seine Glieder sind durch die verschiedenen Vernunftvermögen bestimmt; es ist, wie Kant sagt, ein „System der reinen Erkenntnisvermögen“ (I 612 R. u. Sch.), ein „System der Gemütskräfte“ (ebd. 617), und diese Vermögen sind mit den drei Kritiken erschöpft. Ein besonderes Vermögen für die Religion anzunehmen, widerstreitet völlig Kants Auffassung; hierfür ist hinsichtlich des Gottesbegriffs selbst auf die praktische Vernunft, hinsichtlich der Offenbarung Gottes in der Welt auf die teleologische Urteilskraft zu verweisen. Gerade daß die Erörterung sämtlicher Kritiken schließlich in die Religion einmündet, gibt ihr ihre bezeichnende Stellung; sie kann daher nicht noch einmal neben den anderen Gebieten selbständig erscheinen.

Nicht um eine Erweiterung des kritischen Systems kann es sich also handeln, sondern nur um eine Anwendung desselben auf eine ganz bestimmte, allerdings äußerst wichtige und gerade auch für die Metaphysik entscheidende Frage. Die reine Vernunft wird von sich aus auf die Religion geführt und vermag deren Gehalt bis zu einem gewissen Umfange zu rechtfertigen und zu begründen. Ja der religiöse Gehalt tritt schließlich für die reine Vernunft ganz in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung. Ist doch die Darstellung des Intelligiblen in der Erscheinung, wie wir sahen, die besondere Aufgabe und der eigentliche Gegenstand der Metaphysik. Sie ist aber ebenso der Gegenstand der Religion. Philosophie und Religion scheinen hinsichtlich ihres Gegenstandes zusammenzufließen, nur daß jene die Regeln ihrer Betrachtung der Vernunft, diese der Offenbarung entnimmt. Die Philosophie findet also den Platz, um dessen Besitz sie kämpft, bereits in Besitz genommen, und zwar durch die in der Geschichte hervorgetretene, auf den Anspruch einer besonderen Offenbarung sich stützende Religion. Es erhebt sich damit die Frage nach ihrem Verhältnis zu dieser Religion. Also nicht die Begründung der Religion steht zur Erörterung, als ob das kritische System erweitert werden sollte, sondern nur das Verhältnis der kritisch, d. h. aus den Bedingungen der Vernunft begründeten Religion zu der geschichtlichen, die sich auf Offenbarung beruft. Es handelt sich nur um eine Anwendung der kritisch gewonnenen Grundgedanken des Systems auf eine besondere geschichtliche Erscheinung. Allgemein soll zugesehen werden, wieweit die Vernunft-

Digitized by Google

begriffe in der geschichtlichen Wirklichkeit sich wiederfinden oder mit anderen Worten, wieweit diese geschichtliche Wirklichkeit aus den Begriffen der Vernunft verständlich gemacht werden kann. Will man die Schrift also hinsichtlich ihrer methodischen Stellung mit anderen Schriften vergleichen, so möchte man sie neben die geschichtsphilosophischen Schriften stellen, deren grundlegende ja bereits in den achtziger Jahren erschienen, an die sich aber während der neunziger Jahre noch andere anschlossen, die ebenso wie die Religionslehre die aus der Vernunft gewonnenen Begriffe an bestimmten geschichtlichen Erscheinungen erproben. Hier ist vor allem die Schrift Zum ewigen Frieden (1795) und Der Streit der Fakultäten (1798) zu nennen. Daß wir von diesen verschiedenen Anwendungen des kritischen Gedankens nur den Vergleich mit der geschichtlichen Religion erörtern, wird seine genügende Rechtfertigung in der Wichtigkeit der Religion für die Metaphysik und der nahen Verwandtschaft, welche beide miteinander verbindet, finden.

Kant selbst hat dieses klare Verhältnis und die Stellung der Religionsschrift in der Reihe seiner Werke einigermaßen dadurch verdunkelt, daß er sie in einem Briefe an Ständlin vom 4. Mai 1793 unter Zurückgreifen auf die drei bekannten Fragen in der Methodenlehre der Kr. r. V. einordnet. Er schreibt dort (XI 414): „Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: 1) Was kann ich wissen? (Metaphysik); 2) Was soll ich thun? (Moral; 3) Was darf ich hoffen? (Religion); welchen zuletzt die vierte folgen sollte: Was ist der Mensch? (Anthropologie; über die ich schon seit mehr als 20 Jahren jährlich ein Collegium gelesen habe). — Mit beikommender Schrift: Religion innerhalb den Grenzen usw. habe die dritte Abtheilung meines Plans zu vollführen gesucht. . . .“ Es leuchtet ohne weiteres ein, daß eine Verteilung der kritischen Hauptschriften nach den genannten drei Fragen nicht möglich ist, die Kr. U. wäre gar nicht unterzubringen. Und sie sind in der Kr. r. V. auch gar nicht in der Absicht, einen solchen Plan für Kants Schriftstellerei zu geben, aufgestellt. Sie geben wohl einen Plan des kritischen Systems, dessen Abschluß in der religiösen Frage ja deutlich war, aber keinen Plan der kritischen Schriften. Wir werden deshalb auch den Versuch, die Religionsschrift an ihrer Hand in eine Linie mit den großen Kritiken zu stellen, als nachträglich ausgedacht und ohne geschichtliche Gewähr ansehen müssen.

Digitized by Google

Uebrigens weist schon die Entstehung der Schrift darauf hin, daß sie nicht als gleichberechtigtes Glied neben die kritischen Hauptschriften gestellt werden darf. Ist sie doch nicht wie diese als ein geschlossenes Ganze geplant und ausgeführt, sondern besteht aus vier ziemlich selbständigen Stücken, die ursprünglich als einzelne Beiträge in Biesters Berlinischer Monatsschrift erscheinen sollten. Wenn tatsächlich nur das erste Stück hier im April 1792 herauskam, die übrigen dagegen erst als Teile des vollendeten Buches, so lag das nicht in Kants Absicht, sondern findet, wie wir wissen, in den Schwierigkeiten, welche die Berliner Zensurbehörde ihm machte, seine Erklärung. Noch die abgeschlossene Schrift bezeichnet Kant nicht als solche, sondern als „vier Abhandlungen" (VI 11).

Diese äußere Stellung der Schrift unter Kants Werken zu beachten, ist wichtig, um auch ihre innere Stellung innerhalb Kants Gedankenbau richtig zu verstehen. Sie fügt dem Bau seines Systems nicht ein gleichberechtigtes Glied hinzu, sondern macht nur eine Anwendung von dem fertigen Grundgedanken auf eine bestimmte einzelne Frage. Sie will nicht die Religion als solche aus den Bedingungen der Vernunft begründen, wie die kritischen Hauptwerke Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst begründeten; diese Begründung der Religion ist vielmehr gleichfalls schon in den Kritiken geleistet und gilt als abgeschlossen. Es handelt sich jetzt nur noch um die Frage, in welchem Verhältnis dieser aus der Vernunft gewonnene Religionsbegriff zu der geschichtlichen Religion steht oder wieweit diese mit jenem übereinstimmt. Die Vernunftreligion soll als Maßstab an die geoffenbarte, die philosophische Theologie als Maßstab an die biblische herangebracht werden.

Kant hat sich selbst in den Vorreden zur ersten und zweiten Auflage über dies Verhältnis mit hinreichender Deutlichkeit ausgesprochen. Alles, was sich dabei nur auf die äußeren Fragen der Zensur bezieht, können wir für unsere Zwecke füglich beiseite lassen. Für uns handelt es sich nur um das sachliche Verhältnis, in welches hier Vernunftreligion und Offenbarung gesetzt sind. Kant geht dabei von dem uns wohl bekannten Gedanken aus, daß Religion niemals als die Grundlage der Moral gelten dürfe, weil das sittliche Vernunftgesetz von unbedingter Geltung sei, daß dagegen die Moral notwendig auf die Religion hinführe und sich in der Religion vollende (VI 3—6). Damit ist das selbständige Recht der Vernunft und Philosophie in Fragen der Religion festgestellt. Es gibt eine Vernunftreligion, die sich auf das moralische

Digitized by Google

Gesetz in uns gründet, und deren Lehren durch reine Vernunft und also durch die Philosophie ausgemacht werden können. Aber diese Vernunftreligion trifft nun in der Wirklichkeit auf eine andere, welche über dieselben Gegenstände wie sie, nur zum Teil noch weit über ihre Grenzen hinausgehend, gleichfalls Lehren vorträgt, die von der Obrigkeit noch dazu in besonderer Weise geschützt sind. Diese Religion beruft sich nicht auf die Vernunft, sondern auf geschichtliche Tatsachen, die mit dem Anspruch einer höheren Offenbarung auftreten und sich auf die Ueberlieferung der Bibel stützen. Die Vernunftreligion ist so Sache einer philosophischen, diese geoffenbarte Sache einer biblischen Theologie (VI 6—9). Noch einmal betätigt Kant seine alte Vorliebe für kritische Grenzbestimmungen, indem er das Recht beider gegeneinander abwägt. Ohne weiteres steht der biblischen Theologie das Recht der Entscheidung in allen den Fragen zu, welche überhaupt außerhalb des Umkreises der Vernunftreligion liegen und über welche diese daher überhaupt keine Lehren vorzutragen hat. Welche Lehren dies sind, muß ebenfalls die biblische Theologie entscheiden, weil nur sie, welche die weiter gehenden Lehren vorträgt, auch deren Grenzen bestimmen kann; aber nur die biblische Theologie, insofern sie als Wissenschaft an den Universitäten gepflegt wird, denn nur dieser ist auch das Wohl der Wissenschaft anvertraut und soll von ihr befördert werden. Denn jenem Anspruch der biblischen Theologie, gewisse Lehren allein vorzutragen, steht der ebenso entschiedene Anspruch der Philosophie gegenüber, die Grenzen der Vernunft so weit als möglich auszudehnen (VI 9).

Daß beide viele gemeinsame Lehren enthalten, ist bei diesem Verhältnis selbstverständlich. Natürlich kann die biblische Theologie vieler Begriffe nicht entraten, die sich auch aus der Vernunft ergeben, und daß die Philosophie in ihrem Ausgange von dem Sittengesetz auf Begriffe geleitet wird, die sich in der geoffenbarten Religion wiederfinden, kann nicht ausbleiben. Genauer bezeichnet Kant die Vernunftreligion als einen engeren Kreis innerhalb der geoffenbarten, beide als konzentrische Kreise, in deren Mittelpunkt ohne Zweifel die praktische Vernunft zu denken ist (VI 12). Die Vernunftreligion muß sich also vollständig in der geoffenbarten vorfinden, während diese noch Lehren enthält, von denen die Vernunftreligion nichts weiß.

Ihr Verhältnis kann nun von beiden Seiten betrachtet werden, sowohl von seiten der Vernunft, wie von seiten der Offenbarung.

Digitized by Google

Jenes tut Kant in der Vorrede zur ersten, dies in der Vorrede zur zweiten Auflage. Dort handelt es sich darum, daß die Vernunftreligion von Begriffen, die auch in der geoffenbarten vorkommen, einen selbständigen Gebrauch macht. Dagegen ist nichts einzuwenden, solange sie nur nicht unberechtigt ihre Grenzen erweitert, um der geoffenbarten Religion ihre Begriffe aufzuzwingen. Der Philosoph darf die Begriffe der biblischen Theologie wohl „entlehnen", aber nichts in sie „hineintragen". Und er darf diese entlehnten Begriffe dann auch zu seinen eigenen Zwecken verwenden, indem er sie mit seinen Vernunftbegriffen verknüpft, so gut die Theologie auch von seinen Begriffen Gebrauch macht. Gerade so bedient sich auch der Jurist der historischen Ausdrücke der römischen Rechtslehre zu seinen eigenen Zwecken. Der Philosoph bedient sich dabei also der Begriffe der Offenbarung als eines Leitfadens, um zuzusehen, wie weit er diesem mit seinen Begriffen zu folgen vermag (VI 9—11). Von der Seite der Offenbarung dagegen angesehen, erscheint dasselbe Verfahren als eine Prüfung der Offenbarung, um zuzusehen, wie weit sie sich auf die reinen moralischen Begriffe der Vernunft zurückführen lasse. Danach wird also von der bestimmten Offenbarung ausgegangen und unter Absehen von der Vernunftreligion jene als ein „historisches System" an moralische Begriffe gehalten, um zu prüfen, „ob dieses nicht zu demselben reinen Vernunftsystem der Religion zurückführe, welches zwar nicht in theoretischer Absicht ....., aber doch in moralisch-praktischer Absicht selbständig und für eigentliche Religion, die als Vernunftbegriff a priori (der nach Weglassung alles Empirischen übrig bleibt) nur in dieser Beziehung stattfindet, hinreichend sei. Wenn dieses zutrifft, so wird man sagen können, daß zwischen Vernunft und Schrift nicht bloß Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit anzutreffen sei, so daß, wer der einen (unter Leitung der moralischen Begriffe) folgt, nicht ermangeln wird auch mit der anderen zusammen zu treffen" (VI 12 f.).

Nicht die Religion aus den Bedingungen der Vernunft abzuleiten, ist die Aufgabe, sondern die bereits so abgeleiteten Religionsbegriffe in den Begriffen der Offenbarung wiederzuerkennen und aufzuweisen. Der bereits früher geleisteten Aufgabe, die Vernunftreligion selbst zu begründen, stellt Kant diese neue Aufgabe ausdrücklich als „zweiten Versuch" gegenüber (VI 12). Daraus findet der besondere, für die Schrift gewählte Titel seine Erklärung. Es handelt sich nicht um eine Kritik der Vernunftreligion, sondern

Digitized by Google

um eine Darlegung der aus der Offenbarung geschöpften Religionslehren, soweit die reine Vernunft ihnen nachzukommen vermag, also um „die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (vgl. VI 9, 12 f. und VII 6 Anm.).

Nicht die Begründung der Religion aus den Bedingungen der Vernunft, sondern das Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung innerhalb der Religion ist demnach der Gegenstand unserer Schrift. Damit aber greift Kant eine Frage erneut auf, welche die gesamte Entwicklung des christlichen Denkens bewegt hatte und die durch Leibniz auch zu einer der Grundfragen des 18. Jahrhunderts gemacht war (S. 16—19). Wie ist das Verhältnis und die Grenze zwischen den Wahrheiten der Religion zu bestimmen, welche die Vernunft aus eigener Kraft und welche sie nur durch Offenbarung erreichen kann. Wo endet die Vernunft und wo beginnt der Glaube? Schließen beider Gebiete einander aus oder decken sie sich zum Teil?

Wir wissen, wie Leibniz diese Frage in seinem einflußreichsten Buche, der Theodizee, zu einer vorläufigen Entscheidung gebracht hatte. Er hatte schon deutlich die Richtung gewiesen, in welcher die späteren Erneuerer des deutschen Idealismus gleichfalls die Entscheidung suchten. Es ist die unbedingte Ueberzeugung von der Uebereinstimmung der Vernunft mit sich selbst, welche ihrer aller Denken bestimmt. Die Offenbarung kann nichts enthalten, so hatte schon Leibniz gelehrt, was schlechthin wider die Vernunft wäre. Die ewigen Wahrheiten der Vernunft können durch sie nicht aufgehoben werden. Nur die tatsächlichen Wahrheiten, welche von dem Willen Gottes abhängen, können in einem höheren Zusammenhang abgeändert erscheinen; diesen Widerspruch zu verstehen, übersteigt dann nur unsere Vernunft, hebt ihre Regeln aber nicht auf. Es bleibt der Gedanke offen, ob unsere Vernunft im Fortgang ihres Weges sich nicht noch einmal zur Einsicht auch in diese Wahrheiten erheben könne.

So hatte Leibniz schon den Grundgedanken gewonnen, auf dem eine Versöhnung zwischen Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glauben stattfinden konnte. Aber die Aufklärung vermochte ihn nicht festzuhalten. Wolff schließt sich allerdings in der Hauptsache noch ganz an Leibniz an, hält insbesondere an der Unterscheidung von Sätzen gegen und über die Vernunft fest, aber der Nachdruck liegt doch bei ihm schon ganz auf der Forderung, daß die Offenbarung mit der Vernunft vereinbar sein müsse[1]). Und in

[1]) Theologia naturalis I 2. edit. § 448 ff., besonders § 464.

Digitized by Google

ernstlichen Betracht zog Wolff ebenso wie seine Nachfolger nur die durch Vernunft einzusehenden Religionsbegriffe. Auf der anderen Seite regte sich aber auch die Orthodoxie wieder stärker, welche das selbständige und überwiegende Recht der Offenbarung betonte, und zum Teil eine Gewähr der Glaubenswahrheiten gerade darin erblickte, daß sie mit der Vernunft unvereinbar seien. Wir haben diese besonders von Württemberg ausgehende Richtung in Crusius fortwirkend gefunden. Damit wurde von beiden Seiten ein erneutes Auseinanderfallen der natürlichen und der geoffenbarten Wahrheiten der Religion vorbereitet.

Wir wissen heute, daß sich in dem Hamburger Denker Hermann Samuel Reimarus dieser Bruch am schroffsten vollzog. Für seine Zeitgenossen standen die beiden Seiten seines Wirkens, sein öffentliches und sein geheimes, sein namentliches und sein namenloses, allerdings selbständig und auch zeitlich durch zwei Jahrzehnte getrennt nebeneinander. Oeffentlich übte er durch seine Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion (1754) den stärksten Einfluß aus, im Sinne der aufgeklärten Vernunftreligion der Deisten, welche sich zu den aus der Vernunft zu erweisenden Sätzen bekannten, dagegen alle besonderen Lehren des Christentums, die sich der Vernunft zu entziehen scheinen, beiseite ließen. Aber während Wolff und seine Schüler die Offenbarung wohl als eine wenn nicht notwendige, so doch erwünschte oder mindestens unschädliche Ergänzung der Vernunftreligion anerkannten, kommt Reimarus dieser Gegensatz zu einem viel tieferen Bewußtsein. Er läßt nur die Vernunft gelten und erblickt — darin allerdings mit manchen seiner orthodoxen Gegner einig — in der Offenbarung vor allem das Vernunftwidrige. Er verläßt daher den Standpunkt vorsichtiger Duldung und geht in seiner Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes zum Angriff über. Die Schrift wurde bei seinen Lebzeiten nur im Geheimen verbreitet. Erst in den siebziger Jahren gab Lessing Teile davon als Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten heraus (1774—1778), die ungeheures Aufsehen erregten. Hier werden zunächst die Deisten und die Vernunft gegen ihre „Verschreiung auf den Kanzeln“ in Schutz genommen, dann aber wird der Gedanke einer Offenbarung als in sich widersprechend angegriffen. Von ihr könnte kaum ein Mensch eine wirklich gegründete Ueberzeugung gewinnen, und es ist weder denkbar, daß unser Heil auf einem so unsicheren Grunde beruhen kann, noch daß es so vielen,

Digitized by Google

ja den allermeisten Menschen sollte verweigert werden. An einzelnen Fragen werden die Widersprüche der heiligen Geschichte dargetan, die schärfste Kritik an dem Bericht von der Auferstehung geübt, auf den sich doch die gesamte geoffenbarte Religion stütze. Der wahre Zweck der Bibel, geschichtlich betrachtet, liegt nicht in der Offenbarung einer Religion. Kennt doch das Alte Testament gar nicht den Begriff einer unsterblichen Seele, ohne den keine wahre Religion denkbar ist, und Jesus hat, wie in dem berühmtesten, zuletzt gesondert veröffentlichten Fragment „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger" dargelegt wird, nicht eine neue Religion gründen, sondern nur die Erwartung der Juden auf einen irdischen Messias erfüllen wollen. Erst als seine Absicht mißlang, haben seine Jünger durch allerlei Trug, besonders durch den Diebstahl seines Leichnams, den Anschein einer höheren Offenbarung zu bewirken vermocht.

Hier trat die Aufklärung auf das schroffste dem Offenbarungsglauben entgegen. Auf diesem Boden gab es keine Verständigung. Wie sich solche Auffassung auch gerade in der Bibelerklärung damals geltend machte, ist bekannt. Es genügt dafür an Karl Friedrich Bahrdts Schrift Ausführung des Planes und Zwecks Jesu (1784—1792) zu erinnern. Im Gegensatz dazu nahm alsbald auch die Orthodoxie eine schroffere Haltung an. Eine Welle orthodoxen Denkens lief über Deutschland hin. Hier versteifte man sich dann ebenso einseitig auf die Offenbarung und sah in der Vernunft nur die Feindin des Glaubens. Die Politik eines Wöllner ist Ausdruck dieses Geistes.

So war das Werk von Leibniz in Gefahr, wieder vernichtet zu werden. Die beiden geistigen Mächte, die am stärksten die Entwicklung des deutschen Geistes bestimmt hatten, Philosophie und Religion, Vernunft und Glaube, waren nahe daran, sich im Kampfe gegeneinander aufzureiben. Leibniz hatte es unternommen, sie mit einander zu versöhnen, um ihre vereinte und in dieser Vereinigung gestärkte Kraft der weiteren Entwicklung zugute kommen zu lassen. Diese Arbeit von Leibniz mußte von neuem geleistet werden. Eine kahle Verstandesaufklärung, für welche die Tiefen des religiösen Geistes unzugänglich waren, konnte unmöglich ein Zeitalter auf die Dauer befriedigen, das von den Fragen der Religion so mächtig bewegt war. Aber auch die Religion durfte sich auf die Dauer der Verbindung mit der vernünftigen Einsicht nicht entschlagen, „denn", wie Kant in der Vorrede zu seiner Religionsschrift sagt, „eine Reli-

Digitized by Google

gion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten“ VI 10).

Die Richtung, in welcher hier ein Ausweg zu suchen und eine neue Versöhnung beider Mächte vielleicht zu finden war, hatte nun schon der Herausgeber der Wolfenbütteler Fragmente, hatte schon Lessing bezeichnet. Man hat es neuerdings sehr wahrscheinlich gemacht, daß Kant die hier einschlagenden Schriften Lessings kannte, mit deren Gedanken er sich vielfach berührt[1]). Allerdings darf man dabei nicht übersehen, daß Kant im ganzen doch auf einem etwas anderen Boden steht, als Lessing; er geht vielfach weit über diesen hinaus. Und manche gemeinsame Gedanken könnten sich auch durch die allgemeine Geistesverwandtschaft beider Männer erklären, also bei beiden selbständig aufgetreten sein. Aber bestehen bleibt auf jeden Fall, daß schon Lessing die Richtung eingeschlagen hat, in der dann Kant eine so viel umfassendere Lösung suchte und fand. Es genügt, wenn wir unter Absehen von den mancherlei zerstreuten Bemerkungen hier auf Lessings Schrift Die Erziehung des Menschengeschlechts (1780) verweisen, in der er seine Auffassung zusammenhängend dargelegt hat. Ihr allgemeiner Standpunkt ist einmal bestimmt durch das sorgfältige Auseinanderlegen notwendiger und zufälliger Wahrheiten, Wahrheiten der Vernunft und der Geschichte. In diesem behutsamen Ziehen von Grenzlinien gleicht Lessing vor allem Kant. Den Maßstab für beide sucht Lessing in der Vernunft. Zufällige Geschichtswahrheiten können niemals Beweis für notwendige Vernunftwahrheiten werden; aber andrerseits kann in der geschichtlichen Offenbarung nichts enthalten sein, was nicht auch der Vernunft gemäß ist. Beide Wahrheiten aber miteinander zu verbinden, gelingt Lessing durch den Begriff der Entwicklung. Die Aufklärung hatte beide Formen des Wissens, das geoffenbarte und das vernünftige, einander ausschließend gegenüber gestellt; in dieser unbedingten Entgegensetzung war die Orthodoxie mit ihr einig und bewertete beide nur umgekehrt. Lessing überwindet diesen einseitigen Vernunftbegriff, der die Grenzen der Vernunft mit dem zur Zeit gerade Begriffenen zusammenfallen läßt. Ihm ist die Vernunft wieder, wie Leibniz, Entwicklung, und er kann daher den Inhalt der Offenbarung als eine Stufe in die Entwicklung der Vernunft mit einbeziehen.

Die besondere Form dieser Entwicklung ist nun aber bei

[1]) Emil Arnoldt, Einige Notizen zur Beurteilung von Kants Verhältnis zu Lessing in Arnoldts Gesammelten Schriften Bd. IV S. 229—318.

Digitized by Google

Lessing noch durch weitere Einflüsse bedingt. Ihm ist die Offenbarung Erziehung des Menschengeschlechts durch Gott. Gott gibt in ihr dem Menschen nur früher und in einer von ihm durch pädagogische Gründe bestimmten Ordnung, worauf auch die menschliche Vernunft, wenn sie sich selbst überlassen bliebe, gekommen wäre. Die Offenbarung nimmt also die natürliche Entwicklung nur voraus und enthält nichts, was nicht auch der Vernunft durchsichtig wäre, wenn unsere Vernunft sich zur Zeit vielleicht auch noch nicht zu dieser Klarheit durchgerungen hat. In diesem Erziehungsgedanken wird man den Einfluß des pädagogischen Jahrhunderts nicht verkennen. Aber gewiß ist auch noch der Einfluß der patristischen Lehre hier anzunehmen, mit der sich Lessing ja so vielfach vertraut zeigt. Der Gedanke, daß die Offenbarung oder der Logos als Erzieher in der Menschheit wirke, war dort vielfach verbreitet. Ein Wort Augustins stellt Lessing seiner Schrift als Leitspruch voran. Der Patristik verdankt er den Gedanken, daß in der Offenbarung selbst schon die Vernunft (der Logos) wirksam ist und zwar in einer Form, die Gott in seinem Erziehungsplane dem jeweiligen Fassungsvermögen der Menschen angepaßt hat.

Mit diesen Gedanken sind zwei wichtige Einsichten gewonnen. Einmal ist jene einseitige Kritik der Offenbarung, wie sie die Aufklärung im Namen eines eingeschränkten Verstandes übte, überwunden. Gewiß besteht die Forderung der Vernunft an die Offenbarung, daß sie ihren Gesetzen gemäß sein müsse, zurecht, aber dabei darf die Vernunft überhaupt nicht mit der von uns erreichten Stufe des vernünftigen Denkens verwechselt werden. Die Vernunft muß sich ihrer Schranken bewußt bleiben und daher stets mit der Möglichkeit rechnen, daß eine geoffenbarte Wahrheit, deren vernünftiger Sinn ihr noch nicht zugänglich ist, einen solchen doch enthält. Ja die Vernunft muß sich, gerade unter dem Gesichtspunkt der erzieherischen Bedeutung der Offenbarung, aufgefordert sehen, diesem ihr noch verborgenen Sinne der Offenbarung nachzuspüren. Wenn also der Sache nach die Vernunft der Maßstab für die Offenbarung ist, so ist das Verhältnis beider in Bezug auf unsere Vernunft doch gerade umgekehrt. Hier wird die Offenbarung die Regel, welcher wir unser Denken unterwerfen müssen, um zuzusehen, ob wir den in der Offenbarung verborgenen Sinn nicht entdecken. Lessing selbst hat in dieser Hinsicht einen kühnen Vorstoß gewagt, indem er den vernünftigen Sinn von Lehren zu deuten unternimmt, welche die Aufklärung niemals als dem Vernunftglauben zugänglich

Digitized by Google

angesehen hätte, wie die Lehre von der Dreieinigkeit, von der Erbsünde und von der Genugtuung des Sohnes. Damit beginnen jene für die Entwicklung der deutschen Philosophie so wichtigen Versuche, die Einigkeit zwischen Religion und Philosophie dadurch wieder herzustellen, daß nicht mehr wie in der Aufklärung diese der Maßstab für jene sein soll, sondern man sich umgekehrt der religiösen Wahrheiten als eines Leitfadens bedient, um den Bereich des durch Vernunft Einzusehenden möglichst zu erweitern.

Das Zweite ist die neue geschichtliche Auffassung, die damit gewonnen ist. Sie war in Leibniz' Entwicklungsgedanken verborgen schon vorhanden, tritt aber erst jetzt frei hervor. Für die Aufklärung ist die Vernunft etwas Fertiges, das als fester Maßstab an alles geistige Leben herangebracht wird. Hier hatte sie sich den Tiefsinn von Leibniz' Denken gar nicht zu bewahren vermocht. Lessing gewinnt ihn auf dem Boden der Religionslehre zurück. Für ihn ist die Vernunft eine in der Geschichte sich auswirkende Macht, die durch die Zeitalter der Menschheit hindurch sich entwickelt und zu immer größerer Klarheit gelangt. In dem religiösen Leben der Völker tritt diese Entwicklung hervor. Sie ist von Gott gewollt, indem Gott in der Offenbarung der Menschheit Ziele aufstellt, zu denen sie nur in allmählicher Entwicklung sich emporarbeiten kann. Diese Erziehung der Menschheit durch die ihr gewordene göttliche Offenbarung macht den Sinn der Geschichte aus.

Der Erziehungsgedanke tritt bei Kant nicht so stark hervor, wie bei Lessing, aber das allgemeine Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung und die daraus entspringende Fragestellung ist ähnlich wie bei diesem gefaßt. Auch Kant ist es gewiß, daß sachlich die geoffenbarte Religion an der Vernunftreligion ihren Maßstab haben müsse. Denn die Ueberlieferung einer Offenbarung kann nur durch Gelehrsamkeit erfolgen; es entsteht so im Unterschiede zur natürlichen eine „gelehrte Religion", die sich wesentlich auf historische Tatsachen stützt (VI 163 f.). Damit würde die Religion in die Hut weniger Schriftgelehrter (Kleriker) gegeben sein, die den langen Zug der unkundigen Laien nach sich schleppen. Dagegen empört sich Kants protestantisches Gemüt. „Soll dieses nun nicht geschehen, so muß die allgemeine Menschenvernunft in einer natürlichen Religion in der christlichen Glaubenslehre für das oberste gebietende Princip anerkannt und geehrt, die Offenbarungslehre aber, worauf eine Kirche gegründet wird, und die der Gelehrten als Ausleger und Aufbewahrer bedarf, als bloßes, aber höchst schätz-

Digitized by Google

bares Mittel, um der ersteren Faßlichkeit, selbst für die Unwissenden, Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben, geliebt und cultivirt werden" (VI 165; vlg. 109—114).

Der wesentliche Gehalt der Religion muß also auch nach Kant der Vernunft zugänglich sein, und er legt in diesem Sinne „die christliche Religion als natürliche Religion" dar (VI 157—163). Ja in dem Begriff einer Offenbarung selbst ist ihm der Vernunftbegriff schon mit enthalten, weil Religion überhaupt, auf den Begriff der Sittlichkeit begründet, ein reiner Vernunftbegriff ist. „Es kann demnach eine Religion die natürliche, gleichwohl aber auch geoffenbart sein, wenn sie so beschaffen ist, daß die Menschen durch den bloßen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst hätten kommen können und sollen, ob sie zwar nicht so früh, oder in so weiter Ausbreitung, als verlangt wird, auf dieselbe gekommen sein würden, mithin eine Offenbarung derselben zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Ort weise und für das menschliche Geschlecht sehr ersprießlich sein konnte, so doch, daß, wenn die dadurch eingeführte Religion einmal da ist und öffentlich bekannt gemacht worden, forthin jedermann sich von dieser ihrer Wahrheit durch sich selbst und seine eigene Vernunft überzeugen kann" (VI 155f., vgl. VII 46). Und „einem Theile nach wenigstens muß jede, selbst die geoffenbarte Religion doch auch gewisse Principien der natürlichen enthalten. Denn Offenbarung kann zum Begriff einer Religion nur durch die Vernunft hinzugedacht werden, weil dieser Begriff selbst, als von einer Verbindlichkeit unter dem Willen eines moralischen Gesetzgebers abgeleitet, ein reiner Vernunftbegriff ist. Also werden wir selbst eine geoffenbarte Religion einerseits noch als natürliche, andererseits aber als gelehrte Religion betrachten, prüfen und, was oder wie viel ihr von der einen oder der andern Quelle zustehe, unterscheiden können" (VI 156).

Dieser Prüfung will Kant in seiner Schrift die geoffenbarte Religion unterziehen. Er geht also von dieser, nicht von der Vernunftreligion aus und untersucht, welche Inhalte jener sich aus dem Vernunftbegriffe der Religion begreifen lassen, und was, als der Vernunft unzugänglich, der reinen Gelehrsamkeit überlassen bleiben muß. In dieser Grenzbestimmung ist er grundsätzlich vielleicht noch vorsichtiger als Lessing. Er gibt eher als dieser den Gedanken zu, daß einzelne Inhalte der Offenbarung sich dauernd einer Auflösung in Vernunftbegriffe entziehen. Darum ist ja der Kreis der geoffenbarten Religion der größere und die Vernunftreligion bildet einen

Digitized by Google

kleineren Kreis in jenem. Ganz mit Lessing einig dagegen ist er in der Auffassung, daß die Grenzen beider Kreise sich zu ändern vermögen, oder daß der kleinere Kreis der Vernunftreligion kein fest bestimmter ist, sondern wachsen und sich allmählich nach dem Umfang des größeren Kreises der Offenbarung hin ausdehnen kann. Auch für Kant ist die Vernunft keine ein für allemal fertige, sondern eine sich entwickelnde Größe. Leibniz' Entwicklungsgedanke halten beide Denker fest.

Für Kant hat dieser Gedanke aber noch seine besondere Bedeutung. Auch er ist sich, wie Lessing, darüber klar, daß der Umkreis der von der Vernunft einzusehenden religiösen Wahrheiten neu bestimmt werden muß. Die Aufklärung hatte diesen Umkreis ja in der Hauptsache im Sinne des Deismus auf die Begriffe Gott und Unsterblichkeit festgelegt; sie war darin mit der Orthodoxie einig, den Umkreis der natürlichen Gotteserkenntnis möglichst eng zu ziehen, nur waren die Gründe für dies Bestreben bei beiden entgegengesetzte. Kant steht nun in seinen Hauptschriften, wo er den Vernunftbegriff der Religion entwickelt, ganz auf dem gleichen Standpunkt. Daß Gott und Unsterblichkeit den Inbegriff der Religion ausmachen, schärft er häufig ein. Jetzt aber soll es sich darum handeln, wie weit sich die Vernunft in den darüber hinausgehenden Begriffen der Offenbarung zurechtfindet. Die Vernunft strebt also gleichsam absichtlich über den Umkreis der ihr selbst schon geläufigen Begriffe hinaus, um sich in möglichst großem Umfange auch die Begriffe der geoffenbarten Religion zugänglich zu machen. Wir sahen, wie in demselben Sinne auch Lessing sich an die ganz bestimmten Begriffe des Christentums heranwagte. Auf diesem Wege folgt ihm jetzt Kant, aber er schreitet viel entschiedener und folgerichtiger auf demselben vorwärts und gelangt deshalb auch weiter.

Denn Kant hat — und das unterscheidet ihn von der ganzen Aufklärung und auch noch von Lessing — zum ersten Male wieder ein neues Prinzip der Beurteilung eingeführt. Er versteht den Vernunftbegriff im Sinne der praktischen Vernunft, während bisher in allen Religionsbetrachtungen des Jahrhunderts das Theoretische ganz einseitig im Vordergrund stand. Auch in diesem Ueberwiegen der Theorie waren Orthodoxie und Aufklärung einig. Kant zuerst weist wieder mit Entschiedenheit darauf hin, daß der Lebensnerv aller Religion nicht theoretische Einsichten, sondern sittliche Ueberzeugungen sind. Wie Kant damit nur den echten Sinn

Digitized by Google

des Luthertums wieder entdeckte, ist genügend bekannt[1]). Indem Kant das Prinzip der Religion und damit die ganze Beweiskraft der religiösen Wahrheiten auf das praktische Gebiet verlegt, mußte die Frage nach dem Umkreis der aus Vernunft einzusehenden Religionsbegriffe neu gestellt werden. Es war ein Mißverhältnis, daß Kant in seinen kritischen Schriften diese praktische Begründung der Religion zwar schon vorgenommen hatte, dabei aber über den Umkreis der von der Aufklärung übernommenen und hier wesentlich theoretisch begründeten Wahrheiten nicht hinausgegangen war. Es mußte die Frage erhoben werden, ob jener innere Kreis der Vernunftreligion innerhalb des größeren der Offenbarungsreligion ebenso zu ziehen sei, wenn die praktische statt der theoretischen Vernunft im Mittelpunkte sitzt und den Zirkel führt.

Indem es Kant damit gelingt, über den Umkreis der von der Aufklärung allein festgehaltenen Religionslehren vorzudringen und den Bereich der Vernunftreligion zu erweitern, gewinnt er zum ersten Male wieder und weit mehr noch als Lessing ein Verhältnis zu den eigentlichen Lehren des Christentums. Es ist sehr bezeichnend und echt deutsch, daß er, nachdem er das Ganze seiner Metaphysik vollendet hat, für sie diesen Anschluß an die überlieferte christliche Lehre sucht. Die einzige Frage, die Kant nach Vollendung seines Systems noch neu und selbständig aufwirft, betrifft ihre Uebereinstimmung mit dem Christentum. Er unterwirft, möchte man sagen, seine Philosopie einer Probe, indem er untersucht, wie weit ihre Begriffe in der christlichen Lehre wiedergefunden werden können. Wollen wir diese letzte Fragestellung des großen Denkers aus seiner Entwicklung begreiflich machen, so dürfen wir also nicht nach seiner religiösen Entwicklung überhaupt fragen, sondern viel bestimmter nach seinem Verhältnis zum Christentum.

Daß hier frühe, unvergeßliche Jugendeindrücke nachgewirkt haben, wird man nicht wohl bezweifeln können. Wenn Kant die äußeren Formen des Pietismus auch dauernd abgelehnt hat, so blieb es doch wichtig, daß ihm das Christentum zur Zeit einer verknöcherten Orthodoxie in dieser lebendigen Gestalt entgegentrat. In Königsberg hatte der Pietismus frühzeitig Elemente der Aufklärung in sich aufgenommen[2]). Daraus entsprang schon hier der

[1]) Vgl. vor allem Br. Bauch, Luther und Kant, und jetzt die Darlegungen Holls: Was verstand Luther unter Religion? in seinen Gesammelten Aufsätzen I. Band S. 1 ff.

[2]) Vgl. darüber Hollmann, Prolegomena zur Genesis der Religionsphiloso-

Digitized by Google

Versuch einer vernunftgemäßen Darlegung der christlichen Lehre, und das Buch von Kants Lehrer Knutzen, Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion (1740), kann insofern immerhin als eine Art Vorläufer der Philosophischen Religionslehre des größeren Schülers gelten. Nur liegt der Nachdruck hier durchaus auf der Offenbarung, und die Vernunftbegriffe werden nur zur Erklärung und Erläuterung derselben gebraucht. Bei Kant ist es umgekehrt; er will von dem Boden der Vernunftreligion aus sich die Begriffe der Offenbarung gewinnen.

Kant wird dann Naturforscher, und die besonderen christlichen Gedanken treten auf Jahrzehnte bei ihm zurück. Gewiß wirkt der religiöse Gedanke selbst dauernd lebendig in ihm nach; er ist in dem durch alle Jahrzehnte festgehaltenen Streben wirksam, von der sinnlichen zur übersinnlichen Welt hinüberzuschreiten. Aber er nimmt doch nirgends die besondere christliche Gestalt an. Und die Religionsbegriffe, denen wir in dem kritischen Systeme selbst begegnet sind, gehen nicht über den der Aufklärung geläufigen Umkreis hinaus. Gelegentliche Beziehungen auf das Christentum schon während der siebziger Jahre bereiten wohl einige Begriffe der späteren Religionsphilosophie vor, besonders den Gegensatz des moralischen und historischen Glaubens und den damit zusammenhängenden einer Belebung der moralischen Gesinnung und bloßer Gunstbewerbung[1]). Aber dabei wird die Offenbarungsreligion fast nur von ihrer negativen Seite betrachtet und ihr der reine Vernunftglaube entgegengestellt, der hier kaum über die sonstigen Gedanken der kritischen Philosophie hinausgeht. Nur der Hinweis auf „die Lehre Christi“ als die „Grundlehre des Evangelii“, neben der alles Uebrige nur „Hülfslehre“ ist (X 168), zeigt das Bestreben einer Anknüpfung an die Offenbarungsurkunde, hier allerdings wohl in Anpassung an die Gedankengänge Lavaters, des Briefempfängers. Auch die Schriften der achtziger Jahre führen kaum hierüber hinaus, nur das gelegentliche Anknüpfen philosophischer Betrachtungen an die Erzählungen der Bibel, wie in der Schrift Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786, VIII 107—123) ist bemerkenswert. Die Schrift desselben Jahres Was heißt: Sich im Denken orientiren? sucht dann den Begriff

phie Kants in der Altpreußischen Monatsschrift 36. Bd. 1899 S. 1—73, besonders S. 5 ff.

[1]) Vgl. besonders die Briefe an Lavater X 167—170 und an Wolke ebd. 178—180.

Digitized by Google

des Vernunftglaubens strenger von seinen Entartungen, der Schwärmerei, dem Aberglauben und dem Unglauben, zu unterscheiden (VIII 131—147). Bezeichnend ist auch, daß Kant sich gelegentlich mit den Begriffen des Wunders und dem Gebet beschäftigt, allerdings in einem Sinne, der den Standpunkt des moralischen Glaubens nicht überschreitet (XI 263—265, 268—270 R. u. Sch.).

All dies macht immerhin eine stärkere Beschäftigung mit dem Christentum und der Bibel während der achtziger Jahre deutlich. Und so erklärt sich jener entschiedene Hinweis auf die christliche Religion in einer Anmerkung der Kr. U.: „Es kann nur bedenklich scheinen, wie dieser Ausdruck (nämlich Fides) und diese besondere Idee in die moralische Philosophie hineinkommen, da sie allererst mit dem Christenthum eingeführt worden, und die Annahme derselben vielleicht nur eine schmeichlerische Nachahmung seiner Sprache zu sein scheinen dürfte. Aber das ist nicht der einzige Fall, da diese wundersame Religion in der größten Einfalt ihres Vortrages die Philosophie mit weit bestimmteren und reineren Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat, als diese bis dahin hatte liefern können, die aber, wenn sie einmal da sind, von der Vernunft frei gebilligt und als solche angenommen werden, auf die sie wohl von selbst hätte kommen und sie einführen können und sollen“ (V 471 f. Anm.) Aber man sieht, wie auch hier die Aufmerksamkeit Kants noch kaum über den Umkreis des bisher von ihm beachteten Religionsbegriffs hinausgeht.

So müssen wir für den Anfang der neunziger Jahre doch noch eine entschiedene Wendung in Kants Verhältnis zum Christentum feststellen. Und in der Tat bieten uns die Angaben von Kants Biographen Borowski einen Anhalt, um uns diese Wendung verständlich zu machen. Einmal ist es auch hier wieder, wie bei dem entscheidenden Wendepunkt vom Jahre 1769, die Betrachtung der geschichtlichen Vergangenheit, welche Kant neue Gedanken zuführt. Borowski berichtet uns, daß Kant sich zwar seit seiner Jugend kaum mit theologischer Literatur befaßt, dagegen in seinen späteren Jahren viel Kirchengeschichte getrieben und besonders die Kirchengeschichte von Schroeckh, sowie die Werke von Planck durchgearbeitet habe [1]). Daß Kant durch ein solches Studium gerade wie

[1]) Borowski, Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants 1804 S. 172 f. Schroeckhs Kirchengeschichte erschien seit 1768 in zahlreichen Bänden. Von den Werken Plancks kommt wohl in der Hauptsache die Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs (6 Bde. 1781—1800) in Frage.

Digitized by Google

Lessing mit den Begriffen der Patristik vertrauter wurde, mußte ihm bei der Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung zugute kommen, da dieses ja die alten Kirchenlehrer in ihrer Lehre vom Logos immer besonders beschäftigt hatte. Für den besonderen Inhalt der Religion, der sich erst jetzt seiner Aufmerksamkeit erschloß, kam allerdings noch eine ganz andere Quelle in Frage. Borowski erzählt, daß Kant, ehe er seine Religionsschrift abschloß, einen alten Katechismus, Grundlegung der christlichen Lehre, durchgearbeitet habe, und erklärt selbst daraus Kants Bestreben, die Begriffe seiner Philosophie an die überlieferten Begriffe des Christentums anzugleichen [1]). Diesen Katechismus hat man neuerdings in der Königsberger Bibliothek gefunden. Er steht durchaus auf pietistischem Boden, und nicht wenige seiner Gedanken klingen unzweifelhaft in Kants Religionsschrift deutlich nach [2]). Wir werden annehmen dürfen, daß Kant nach diesem Katechismus in seiner Jugend selbst unterrichtet wurde. So knüpft er hier in seinem Alter absichtlich und in vollem Umfange an die religiösen Eindrücke seiner Jugend wieder an.

Kants Schrift wird damit als ein erster Versuch, den Gehalt des Christentums in einem weiteren Umfange als er den Begriffen der Aufklärung zugänglich war, für eine freiere geistige Auffassung zurückzugewinnen, von großer geschichtlicher Bedeutung. Sie ist neben Lessings Schrift der erste Vorstoß in dieser Richtung, dem dann bei Kants Nachfolgern zahlreiche weitere Versuche folgen sollten. Auf eine Versöhnung von Philosophie und Religion, Vernunft und Offenbarung lief diese ganze Entwicklung hinaus. Der Gegensatz, der in dem Wirken von Reimarus so schroff hervorgetreten war und in der unversöhnlichen Feindschaft von Aufklärern und Orthodoxen zum Ausdruck kam, sollte überwunden und ausgeglichen werden. Von dem Erfolg dieser Bemühung hing die Zukunft des Christentums in dem gebildeten Deutschland ab, denn es war klar, daß eine Religion, welche für die führenden geistigen Schichten nicht erhalten oder wieder gewonnen werden konnte, auf die Dauer zum Absterben verurteilt war. Dies ist die Bedeutung von Kants Schrift für das allgemeine geistige Leben.

Daneben aber müssen wir der Bedeutung gedenken, welche diese Schrift für die besonderen Aufgaben der Philosophie erhielt. Wir sahen früher, wie Kant in der Kr. U. die wahre Aufgabe der

[1]) Borowski a. a. O. S. 172.

[2]) Vgl. Hollmann in der Altpreußischen Monatsschrift Bd. 36. S. 41—48.

Digitized by Google

Metaphysik ergriffen hatte, den Ideengehalt der Wirklichkeit zur Darstellung zu bringen, die Idee an der Erfahrung aufzuweisen. Das gesamte Bestreben der kritischen Philosophie gipfelt schließlich darin, das Verhältnis von Idee und Erfahrung zu bestimmen. Nachdem diese grundlegende Aufgabe gelöst war, mußte die Anwendung des gewonnenen Ergebnisses erfolgen, indem die Wirklichkeit selbst, die Welt der Erfahrung, als ein Zusammenhang von Ideen aufgewiesen wurde. Von ganz besonderer Bedeutung mußte hierfür natürlich die geistige Welt werden, in der sich die Idee unmittelbar und in der ihr selbst eigentümlichen Gestalt darstellt. Kant, der von der Naturphilosophie ausging und dauernd in ihrem Verfahren das Vorbild wissenschaftlichen Verfahrens überhaupt erblickte, wird so im Ergebnis seines Denkens zum Begründer einer Philosophie des Geistes, deren Aufgabe es ist, den geistigen Gehalt der Wirklichkeit in seinem notwendigen Zusammenhange nach Ideen begreiflich zu machen.

Diese Aufgabe in ihrem ganzen Umfange erfaßt und aufgenommen zu haben, ist das Verdienst erst von Kants Nachfolgern. Wohl erwog auch Kant gelegentlich, neben die Naturlehre eine Seelenlehre zu stellen (IV 467), aber er verstand sie doch noch ganz nach der Art jener, als eine exakte Wissenschaft, die er glaubte ablehnen zu müssen, weil die Psychologie solcher, nur aus der Mathematik zu gewinnenden Exaktheit nicht fähig sei (IV 470—471). Und auch seine Metaphysik der Sitten konnte vielleicht als ein Teil, keinesfalls aber als ein Ersatz einer solchen Geistesphilosophie gelten. Dies blieb somit in der Hauptsache Kants Nachfolgern vorbehalten.

Aber wenigstens den ersten Vorstoß in dieser Richtung hat doch Kant schon selber unternommen, und zwar eben in seiner Religionsschrift. Das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, von natürlicher und geschichtlicher Religion schließt ja das allgemeine Verhältnis von Vernunft und Geschichte und also von Idee und Erfahrung in sich. An einem bestimmten, und zwar höchst wichtigen Teile der geistigen Wirklichkeit, dem überlieferten Religionssystem, macht Kant hier den Versuch, die Vernunft in der Wirklichkeit und somit den Ideengehalt der Wirklichkeit aufzuweisen. Im Lichte einer allgemeineren philosophischen Betrachtung erscheint die Offenbarung damit nur wie ein Beispiel, ein Beispiel für die geschichtliche Wirklichkeit überhaupt. An diesem bestimmten Teile der Erfahrung wird die allgemeine philosophische Auf-

Digitized by Google

gabe, die Aufweisung der Ideen, zu lösen versucht. Es ist kein Zufall, daß derjenige unter Kants Nachfolgern, welcher die Aufgabe einer Philosophie des Geistes im weitesten Sinne ergreifen und lösen sollte, daß Hegel von dieser Religionsschrift unter allen Schriften Kants den stärksten und für die Anfänge seines Denkens bestimmenden Einfluß erfahren hat. So leitet dieses abschließende Werk des kantischen Denkens zugleich das neue Zeitalter der nachkantischen Philosophie ein.

2. Das Böse und die Erlösung.

Kant mußte sich zu einer erneuten Prüfung des Verhältnisses von philosophischer und religiöser Wahrheit, von Vernunft und Offenbarung besonders deshalb aufgefordert sehen, weil er diese Prüfung von einem neuen Boden aus vornehmen konnte, der mit dem Boden der Religion gewissermaßen in einer Ebene lag, während der rein theoretische Intellektualismus der Aufklärung von einem Punkte aus den Anschluß an die Religion zu gewinnen suchte, der von dieser durch eine tiefe Kluft getrennt war. Indem Kant das ganze Gewicht der religiösen Frage auf die Seite der praktischen Vernunft abbürdet, gewinnt er zum ersten Male wieder seit langer Zeit den Grund für die Religion zurück, auf welcher sie ursprünglich gewachsen war und immer von neuem erwächst. Von diesem Boden aus mußte daher eine viel unmittelbarere Beziehung zur Religion, und zumal zur christlichen, zu gewinnen sein, als von dem Boden der Aufklärung, die mit ihren reinen Verstandesfragen in einer der Religion selbst fremden Sprache an diese herantrat und daher nur höchst ungenügende Antworten von ihr erhielt.

Dabei hält sich Kant aber von der entgegengesetzten Einseitigkeit, die man ihm wohl gelegentlich vorwirft, ebenso fern. Er löst nicht die Religion in Moralität auf. Vielmehr schärft er schon in der Kr. r. V. ein, daß die religiöse Frage: Was darf ich hoffen? praktisch und theoretisch zugleich ist, und bestimmt das Verhältnis beider Betrachtungsweisen dahin, „daß das Praktische nur als ein Leitfaden zur Beantwortung der theoretischen und, wenn diese hoch geht, speculativen Frage führt“ (III 523). Der religiöse Inhalt als solcher bleibt also durchaus Gegenstand einer theoretischen Auffassung, aber diese wird geleitet durch das Praktische. Der sittliche Gehalt des Daseins ist es, der auf die religiösen Fragen führt und sie beständig wach erhält, wenn ihnen eine

Digitized by Google

schließliche Antwort auch nur aus theoretischer Ueberlegung werden kann.

Indem Kant so den Grund der Religion im Gebiete des Sittlichen sucht, gewinnt er innerhalb der Philosophie den Kern der christlichen Religion überhaupt erst zurück. Für das Christentum steht der Gedanke der Erlösung im Mittelpunkte, ein Gedanke, der für die Aufklärung, welche alles durch die Brille des Verstandes erblickte, so gut wie nicht vorhanden war. Wo man glaubt, alles durch die Kraft verständiger Einsicht meistern zu können, bleibt das Bedürfnis nach Erlösung unbekannt. Der Optimismus der Aufklärung, der das Schlechte nur als einen niederen Grad des Guten wollte gelten lassen, hing damit enge zusammen[1]). Es ist Kants unleugbares Verdienst, daß er den Gedanken der Erlösung, der dem philosophischen Denken vollständig verloren gegangen war, diesem zurückgewonnen, und damit der Philosophie überhaupt zum ersten Male wieder den Zugang zur Religion erschlossen hat. Es muß das umso mehr betont werden, als man heute vielfach geneigt ist, die echt christliche und die kantische Auffassung der Religion nur in Gegensatz zueinander zu stellen. Man geht dabei meistens einseitig von den in den Kritiken enthaltenen religiösen Gedanken aus und berücksichtigt zu wenig das Neue und Eigenartige, welches die spätere Religionsschrift gerade in der Auseinandersetzung mit dem Christentum hinzubringt. Daß die Philosophie sich die Begriffe zurückgewann, welche überhaupt erst ein wirkliches Eindringen in den Gehalt der christlichen Wahrheiten möglich machten, ist Kants Leistung, durch welche auch diese seine Altersschrift noch bedeutsam in die Entwicklung des philosophischen Denkens eingegriffen hat.

Indem Kant, wie wir sahen, hier nicht von den philosophischen Begriffen, sondern von der überlieferten Religion ausgeht, tritt ihm alsbald der Begriff des Bösen als Ausgangspunkt des religiösen Denkens entgegen. Das Böse und die Erlösung vom Bösen erkennt er, entgegen aller Aufklärung, wieder als die wichtigsten Antriebe der Religion. Damit hängt eine Vertiefung des religiösen

[1]) Wollfs Bestimmung des Bösen: „Was uns und unsern Zustand unvollkommener machet, das ist Böse“ (Deutsche Metaphysik 6. Aufl. § 426). In seiner Morallehre („Von der Menschen Tun und Lassen“) wird der Begriff des Bösen bezeichnenderweise überhaupt nur gelegentlich erwähnt, aber nirgends eingehend behandelt. Auch hier erweist sich Crusius als ein Vorläufer Kants, indem er im vierten Kapitel seiner Ethik („Anweisung, vernünftig zu leben“ 2. Teil) ausführlich „Von dem moralischen Bösen“ handelt. Seinen Ursprung sucht Crusius in dem Mißbrauche des freien Willens (§ 257).

Digitized by Google

Gedankens überhaupt zusammen. Die Grenzen der Vernunft in diesen Fragen werden deutlicher erkannt, wie es ja schon der vorsichtig gewählte, endgültige Titel der Schrift zum Ausdruck bringt; und während in den kritischen Hauptschriften der vernünftige Gedanke in der Hauptsache noch, ganz im Sinne der Aufklärung, fähig schien, den Bereich des religiösen Glaubens zu durchdringen, wird diesem jetzt ein Gebiet vorbehalten, an dessen Grenzen die Vernunft in Ehrfurcht verstummt. Das Böse ist eben das eigentlich Irrationale, dessen Dasein und Geltung aus reinen Begriffen der Vernunft nicht einzusehen, sondern nur aus geschichtlichen Tatsachen zu belegen ist.

Wie sich diese Wendung in Kant vorbereitete und durchsetzte, ist mit völliger Deutlichkeit nicht mehr zu erkennen. Fast scheint es so, als wäre sie wie von selber in dem Augenblick eingetreten, als Kant sich von der einseitigen Beschäftigung mit der Vernunftreligion der Offenbarungsreligion zuwandte, denn ähnliche Gedanken traten schon verhältnismäßig frühe an den wenigen Stellen auf, an denen Kant sich damals über die geoffenbarte christliche Lehre äußerte. Vielleicht darf man annehmen, daß sie als ein seit seiner Jugend festgehaltener Besitz an christlichem Gedankengut immer in den tieferen Bezirken seiner Seele fortlebten und in seinem Alter infolge erneuter Beschäftigung mit den Urkunden des Christentums nur wieder an die Oberfläche traten. So redet Kant schon gelegentlich in einem Briefe an Lavater vom Jahre 1775 von „dem unüberwindlichen Bösen unsres Herzens", und davon, daß „Gott nothwendig irgend eine Ergänzung unsrer Mangelhaftigkeit in den Tiefen seiner Rathschlüsse verborgen haben müsse, worauf wir demüthig vertrauen können, wenn wir nur so viel thun als in unsern Kräften ist, um derselben nicht unwürdig zu seyn" (X 168). Und in demselben Schreiben will er auch den moralischen Glauben verstehen als „das unbedingte Zutrauen auf die göttliche Hülfe, in Ansehung alles Guten, was bey unsern redlichsten Bemühungen, doch nicht in unserer Gewalt ist" (X 169). Hier war es die Beschäftigung mit Lavaters Schrift Vom Glauben und dem Gebete, welche ihn veranlaßt, auf den eigentümlich christlichen Gehalt der Religion einzugehen; in den achtziger Jahren wurde er dann durch die Frage nach dem Muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte (1786) veranlaßt, sich mit der biblischen Erzählung vom Sündenfall zu beschäftigen. Auch hier erscheint ihm alsbald das Böse in seiner bestimmenden Macht für die Geschichte der

Digitized by Google

Menschheit. Es entsteht, sobald die Vernunft erwacht. „Die Geschichte der Natur fängt also vom Guten an, denn sie ist das Werk Gottes; die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist Menschenwerk“ (VIII 115). Aber eine weitere Folge gibt Kant diesem Gedanken hier noch nicht, und vertritt noch ganz den optimistischen Glauben der Aufklärung, daß der Gang menschlicher Dinge „nicht vom Guten anhebend zum Bösen fortgeht, sondern sich vom Schlechteren zum Besseren allmählich entwickelt“ (VIII 123).

Solche Aeußerungen bleiben vereinzelt. Wohl bezieht sich die Kr. pr. V. öfters auf das Evangelium, aber nur um sich auf die Strenge seiner Sittenlehre zu berufen. Der Gedanke des Bösen tritt so sehr zurück, daß in den von Pölitz herausgegebenen, wahrscheinlich 1783/84 gehaltenen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre das Böse nur „als die unvollständige Entwicklung des Keims zum Guten“ angesehen (S. 150) und in einer durchgeführten Theodizee noch ganz im Sinne der Aufklärung die Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit Gottes gegenüber dem Bösen in der Welt verteidigt wird (S. 138—157). Der Herausgeber selbst macht mehrfach (S VIII und 151 Anm.) auf den starken Unterschied aufmerksam zwischen den hier und in der späteren Religionsschrift vorgetragenen Ansichten. Seiner Auffassung, daß die letzteren sich dem Geiste des Wöllnerschen Ministeriums angepaßt hätten, werden wir allerdings nicht beitreten. Dieser Unterschied wäre vielleicht noch stärker hervorgetreten, wenn der Herausgeber die eben erwähnten Ausführungen zur Theodizee nicht mit der Religionschrift selbst, sondern mit einem Vorläufer derselben, der 1791 unter dem Titel Ueber das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee ans Licht trat (VIII 253—271), verglichen hätte. Hier wird nämlich der Gedankengang der Vorlesungen wiederholt und wie dort die Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit Gottes abgehandelt. Aber während es sich Kant in der Vorlesung ohne weiteres zuzutrauen schien [1]), diese Eigenschaften Gottes zu rechtfertigen, erklärt er hier alle solche Versuche für völlig ungenügend und sieht es — bezeichnenderweise unter Berufung auf das Buch Hiob — als seine Aufgabe an, darzutun, „daß unsere Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen,

[1]) Ich sage: „schien“, weil die Möglichkeit einer einseitigen Auffassung des Nachschreibenden, der etwa Kants einschränkende kritische Bemerkungen zu dem dogmatisch Vorgetragenen überhörte, immer offen bleibt. Vgl. oben S. 9 f.

Digitized by Google

zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend sei" (VIII 263). Die Theodizee ist nicht eine „Aufgabe zum Vortheil der Wissenschaft", vielmehr eine „Glaubenssache" (VIII 267). Und Kant schließt diese Schrift mit Betrachtungen, welche in der Bewertung des Bösen sich weit von dem optimistischen Standpunkt der Vorlesungen entfernen, indem sie erwägen, ob die Menschen wohl mehr hassens- oder eher verachtungswürdig erscheinen (VIII 270). Er beruft sich dabei auf eine Reisebeschreibung, deren menschenfreundlicher Verfasser mit der Voraussetzung der gutartigen Natur des Menschen ausgereist sei, aber mit der Ueberzeugung von einem verderblichen Hange zur Falschheit, der den Menschen im Herzen wohne, heimkehrte, „ein Resultat der Untersuchung", wie Kant schließt, „welches ein Jeder, auch ohne in Gebirge gereiset zu sein, unter seinen Mitbürgern, ja noch näher, in seinem eigenen Busen, hätte antreffen können" (VIII 271). Bald darauf wendet sich Kant in seiner Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik ausdrücklich gegen Leibniz' Optimismus, der das Böse nur als Mangel des Guten wolle gelten lassen (I 517 f., vgl. 543 R. u. Sch.).

So tritt mit dem Beginn der neunziger Jahre offenbar ein Umschwung in Kants Denken ein, insofern ihm, der über den moralischen Wert der Menschen im gewöhnlichen Leben immer sehr zweifelnd geurteilt hatte, die Macht des Bösen in ihrer grundsätzlichen Bedeutung erst ganz aufgeht. Wir werden diesen Umschwung ohne Zweifel mit Recht auf die erneute Beschäftigung mit den Urkunden des christlichen Glaubens zurückführen dürfen. In dem ersten, gesondert erschienenen Stück unsrer Religionsschrift Von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur (1792) findet diese Entwicklung ihren Abschluß.

Gleich der Beginn dieses Stückes wendet sich mit Entschiedenheit gegen die, besonders durch Rousseau vertretene Auffassung der Aufklärung, nach welcher die Menschheit beständig vom Schlechten zum Besseren fortrücke, eine Auffassung, welche Kants geschichtsphilosophische Schriften der achtziger Jahre doch noch stark beeinflußt hat [1]). Dieser Ansicht, die nicht aus der Erfahrung geschöpft

[1]) Sie kehrt allerdings in dem dritten Teile der kleinen Schrift Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793) wieder, aber nicht als theoretische Erkenntnis, sondern nur als angeborene Pflicht, in diesem Sinne an der Besserung der Menschheit mitzuwirken (VIII 307—313). Zu keiner ganz klaren Entschei-

Digitized by Google

sein könne — „denn da spricht die Geschichte aller Zeiten gar zu mächtig gegen sie“ — und wohl mehr „bloß eine gutmüthige Voraussetzung der Moralisten“ sei, wird jetzt die entgegengesetzte, ältere und weit verbreitetere als gleichberechtigt gegenübergestellt, nach welcher die Welt mit dem goldenen Zeitalter beginne, aber immer mehr ins Arge gerate (VI 19 f.). So erhebt sich die Frage, ob der Mensch von Natur gut oder böse ist, wobei diese Begriffe natürlich im sittlichen Sinne, also in Bezug nicht auf seine Handlungen als solche, sondern auf die Maxime seiner Handlungen zu nehmen sind (VI 20). Der Ausdruck Von Natur darf dabei aber nicht im Sinne des Materialismus verstanden werden, wodurch die Verantwortlichkeit des Menschen aufgehoben würde, sondern er soll nur besagen, daß dem Menschen ein solcher Charakter angeboren ist und er daher allen seinen besonderen Handlungen in der Erfahrung als ihr Grund vorausgeht, wobei der Mensch als intelligibles Wesen aber immer noch selbst als Urheber dieser seiner Willensrichtung betrachtet werden kann (VI 20—22). Der Beantwortung jener Frage kann man nicht mit der Ausflucht der Latitudinarier entgehen, daß der Mensch weder gut noch böse oder auch beides zugleich sei. Vielmehr kann nur der strenge Standpunkt der Rigoristen zu Recht bestehen, nachdem der Mensch als sittliches Wesen notwendig gut oder böse sein muß und, weil beides einander ausschließt, nur eines von beiden sein kann (VI 22—25). Es gilt also die Frage in ihrer ganzen Schärfe zu stellen und zu beantworten.

Nun ist zunächst deutlich, daß der Mensch eine ursprüngliche Anlage zum Guten in sich trage. Kant unterscheidet sie nach ihren drei Stufen als Anlage für die Tierheit des Menschen, welche auf die Erhaltung seiner selbst, seiner Gattung und der Gemeinschaft mit anderen Menschen ausgeht, als Anlage für die Menschheit, durch welche sich der Mensch mit anderen vergleicht und sich in ihrer Meinung einen Wert verschaffen will, und als Anlage für die Persönlichkeit, welche die Achtung vor dem moralischen Gesetz bedeutet. Die erste Anlage ist ohne Vernunft, bei der zweiten ist die Vernunft noch andern Triebfedern dienstbar und nur in der dritten kommt die Vernunft unmittelbar als praktische zur Geltung (VI 26—28). Dieser Anlage zum Guten steht nun

dung kommt Kant im zweiten Abschnitt der Schrift Streit der Fakultäten (VII 79—94), der zwar im ganzen an der optimistischen Auffassung festhält, aber sehr skeptisch ausklingt.

Digitized by Google

aber der Hang zum Bösen in der menschlichen Natur gegenüber, ein Hang, der nur deshalb moralisch böse ist, weil er sich auf die Maxime der Handlung selbst richtet. Er geht jeder bestimmten Tat des Menschen innerhalb der Erfahrung voraus, und muß doch, soll er anders als sittlich böse, d. h. als zurechnungsfähig gelten, als Tat des Menschen betrachtet werden. Insofern erscheint der Hang zum Bösen als die ursprüngliche Sünde (peccatum originarium), die Handlungen dagegen die aus ihm hervorgehen, als die abgeleiteten Sünden (peccatum derivativum). Kant unterscheidet auch hier drei Stufen. In der Gebrechlichkeit erscheint der Hang als bloße Schwäche, die rechte Maxime zu befolgen, in der Unlauterkeit als Vermischung der moralischen mit unmoralischen Triebfedern, und in der Bösartigkeit als Hang zur Annahme böser Maximen (VI 28—32).

Diese Begriffe schickt Kant der eigentlichen Beantwortung seiner Frage nur zur Erläuterung voraus. Die Antwort selbst tritt dann in den schärfsten Gegensatz zu dem optimistischen Glauben der Aufklärung und erneuert in voller Schärfe die alte christliche Auffassung, daß der Mensch von Natur böse ist. Diese Bosheit wird hier im strengen Sinne genommen, indem sie bedeutet, daß der Mensch, trotzdem er das moralische Gesetz kennt, die Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen hat. Solche Bosheit eignet dem Menschen von Natur, d. h. sie eignet ihm als Gattung. Und dies wieder ist bei der freien Willkür, auf welcher jede als sittlich zu beurteilende Maxime und also auch das Böse beruhen muß, nur möglich, wenn der oberste Grund aller Maximen durch das Böse vergiftet ist, der Hang zum Bösen also ein radikales Böse ist (VI 32). Die Richtigkeit dieser Auffassung von dem wurzelhaften Bösen in der menschlichen Natur wird einfach durch den Hinweis auf die Erfahrung erwiesen, und zwar sowohl der Erfahrung an den Naturvölkern, welche die idealisierende Verherrlichung Rousseaus wenig verdienen, wie an den Menschen der Kultur und Zivilisierung, wie an jenem aus Natur und Zivilisation eigenartig zusammengesetzten Zustand der Völker untereinander, den man Politik nennt, und den mit der Moral in Uebereinstimmung zu bringen, noch keinem gelungen ist (VI 32—34).

Dies Dasein des Bösen kann also einfach aus der Erfahrung dargetan werden, sein Grund dagegen muß a priori aus dem Begriff des Bösen erkannt werden (VI 35). Dieser Grund kann weder in der Sinnlichkeit als solcher liegen, denn diese ist nicht verantwortlich zu machen, noch in der moralischen Vernunft als solcher,

Digitized by Google

denn diese kann nicht selbst die in ihr selbst liegende Verbindlichkeit verleugnen. Die Sinnlichkeit enthält für den Grund des Moralisch-Bösen zu wenig, eine boshafte Vernunft würde zu viel enthalten; dort sind die Triebfedern nur tierisch, hier würden sie teuflisch sein (VI 34 f.). Das moralische Verhältnis des Menschen dagegen ist hiervon verschieden. In ihm wirken beide Triebfedern, die Sinnlichkeit wie das sittliche Gesetz, und er erkennt dieses Gesetz auch da noch an, wo er dagegen verstößt. Da nun der Grund des Bösen nicht in einer von diesen beiden Triebfedern liegen kann, so muß er in ihrem Verhältnis zueinander liegen. Es kommt darauf an, welche von beiden Triebfedern der Mensch zur Bedingung der andern macht. Das moralische Gesetz fordert, wie wir wissen, unbedingt; die Sinnlichkeit soll ihm unterworfen und die moralische Triebfeder Bedingung der sinnlichen sein. Der Grund des Bösen liegt darin, daß dieses sittliche Verhältnis in sein Gegenteil verkehrt und also die sinnliche Triebfeder zur Bedingung der moralischen gemacht wird (VI 36). Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist also nicht eigentlich Bosheit, bei der das Böse als Böses Triebfeder des Willens sein müßte, sondern Verkehrtheit des Herzens, zu welcher Gebrechlichkeit und Unlauterkeit des menschlichen Willens mitwirken. Dabei kann das äußere Handeln immer noch gesetzmäßig sein, ja die Einheit der Maximen, welche dem Gesetze eigen ist, kann auch ohne echte moralische Gesinnung aus dem bloßen Streben nach Glückseligkeit zustande kommen. Dann ist der Mensch in seinem empirischen Charakter zwar gut, in seinem intelligibeln aber immer noch böse (VI 36 f.). Diese Schuld ist angeboren, weil sie so frühe sich äußert, als nur überhaupt ein Gebrauch der Freiheit stattfindet; aus ihr entspringt eine gewisse Tücke des menschlichen Herzens, das sich über seine eigenen Gesinnungen täuschen möchte und sich seine Bösartigkeit verhehlt, solange es nur den äußeren Folgen derselben entwischt (VI 38).

In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten stellt Kant Preis und Würde einander gegenüber (IV 434 f.). Alle sinnlichen Güter haben einen Preis, und nur der Mensch als Träger des Sittlichen hat Würde, weil nur das Sittliche Zweck an sich selbst ist. Jetzt, im Hinblick auf die Menschen, wie sie wirklich sind, ist Kant dagegen geneigt, sich der Ansicht jenes Engländers anzuschließen, der die Behauptung aufstellte, daß jeder Mensch einen Preis habe, für den er sich weggibt (VI 38 f.)

Neben der Frage nach dem Grunde bedarf die nach dem Ur-

Digitized by Google

sprung des Bösen einer besonderen Beantwortung, und zwar kann es sich dabei nur um die Frage nach dem Vernunftursprung, nicht um die nach dem Zeitursprung handeln, denn die Handlungen aus Freiheit unterliegen nicht der Zeitbestimmung. Es muß ein Ursprung sein, bei welchem der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in den des Bösen gerät, so daß die Vorstellung einer Vererbung des Bösen nicht stattfinden kann. Trotzdem hält Kant eine wichtige Seite an dem Gedanken der Erbsünde fest, denn wenn auch das Böse nicht in dem Sinne angeerbt ist, daß nicht noch fortan beständig das Gute von dem Menschen gefordert werden könnte und er also für das Böse verantwortlich bleibt, so hat doch nur bei dem ersten Menschen der Uebertritt aus dem Stande der Unschuld zum Bösen unmittelbar stattgefunden, ohne daß ein „Hang zum Bösen" vorausgegangen wäre, für alle folgenden Menschen dagegen ist der aus jenem ersten Falle entstandene Hang zum Bösen nunmehr angeerbt und ihr Leben steht von allem Anfang unter seiner Gewalt. In diesem Sinne deutet Kant die biblische Erzählung vom Sündenfalle (VI 39—43). Der Unterschied zwischen der ursprünglichen und der abgeleiteten Sünde, auf den es bei der Lehre von der Erbsünde eigentlich ankommt, bleibt also auch hier bestehen; und wenn Kant die Anerbung des Bösen in Abrede stellt (VI 40), so nur um die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Tat nicht zu gefährden.

In der Zeit also geht der Hang zum Bösen, nachdem der Fall, d. h. die Umkehrung des wahren Verhältnisses von sinnlichen und sittlichen Trieben einmal geschehen ist, der Sünde stets voraus. Der Vernunftursprung des Bösen dagegen bedeutet eine unmittelbare, durch keine weitere Bedingung zu erklärende Handlung der Willkür. Für die menschliche Einsicht ist der zeitlich bedingte Hang zum Bösen die erste Bedingung desselben, den Vernunftursprung dieses Hanges selbst einzusehen dagegen ist ihm unmöglich. Nur müssen wir festhalten, daß das Böse eine wirkliche Verderbnis der ursprünglichen Anlage zum Guten ist, und nicht etwa nur aus den Schranken unserer Natur entspringt; das Böse ist der Gegensatz des Guten und nicht ein bloßer Mangel desselben. Die Unbegreiflichkeit seines Ursprungs findet Kant in der biblischen Erzählung von der Verführung des Menschen durch einen abgefallenen Geist ausgedrückt, so daß im Menschen das Böse als eine ihm ursprünglich fremde Macht erscheint, bei der daher auch noch Hoffnung auf Besserung ist (VI 43 f.).

Digitized by Google

Man ist heute vielfach geneigt, Kants Religionslehre ziemlich nahe an die der Aufklärung heranzurücken, indem man ihm vorwirft, daß er der übervernünftigen, irrationalen Seite der Religion nicht gerecht geworden sei. Und zwar soll dies sowohl nach der Seite der theoretischen wie der praktischen Vernunft gelten. Dort habe er die Unbegreiflichkeit der religiösen Wahrheiten für den menschlichen Verstand nicht genügend anerkannt, hier habe er alles dem sittlichen Willen des Menschen selber zugeschrieben und daher das Geheimnis der Gnadenwirkung Gottes, das Geheimnis der Erwählung, nicht zu seinem Rechte kommen lassen. Aber dieser Einwurf gegen Kant besteht kaum zu vollem Rechte. In Wahrheit ist er geschichtlich nicht an die Seite der Aufklärer zu stellen, sondern muß geradezu als Wegbereiter der späteren, romantischen Religionsauffassung gelten.

Zunächst muß man bedenken, daß Kant hier ja nicht die Religion überhaupt behandeln will, sondern nur die Religion „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Die Aufgabe der Philosophie kann nicht weiter reichen, als es gelingt, die Vernunft in der Religion wiederzufinden. Daß es darüber hinaus noch einen Bereich gibt, in welchen wenigstens unsere Vernunft nicht einzudringen vermag, deutet Kant wahrlich genugsam an[1]). Vor allem aber hat er durch seine Unterscheidung der sinnlichen und intelligibeln Welt überhaupt zum ersten Male wieder die Möglichkeit geschaffen, den übernatürlichen Inhalten der Religion ihre Stelle außerhalb des Zusammenhangs des uns Begreiflichen anzuweisen, ohne sie damit, wozu die Aufklärung geneigt war, einfach zu verneinen. Der Sündenfall, jene Verkehrung des wahren Verhältnisses der praktischen Teile im Menschen, durch welche er das Böse in seine Maxime aufnahm, indem er den sinnlichen Trieb zur Bedingung des sittlichen machte, ist ein solcher intelligibler Vorgang, der sich der menschlichen, auf die anschauliche Welt beschränkten Einsicht entzieht. Und dasselbe gilt für den umgekehrten Vorgang, für die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten. Auch hier können wohl die Bedingungen genannt werden, welche dafür vorausgesetzt werden müssen: daß ein Keim des Guten übrig geblieben sein muß, daß der Mensch, weil er besser werden soll, auch fortan fähig sein muß, es zu werden. Aber

[1]) Am ausführlichsten in der Schlußanmerkung zum ersten Stück über die „Parerga der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft": Gnadenwirkungen, Wunder, Geheimnisse, Gnadenmittel (VI 52 f.).

Digitized by Google

wie diese Wiederherstellung selber erfolgt, entzieht sich unserer Einsicht. Im Empirischen stellt sie sich als eine allmähliche Besserung oder Reform der Sitten dar. Im Intelligibeln dagegen muß es sich um eine Revolution in der Gesinnung des Menschen handeln, durch welche auf einmal das Gute wieder in die Maxime des Willens aufgenommen wird. Für uns ist es unbegreiflich, wie eine solche Revolution in dem von Natur nun einmal bösen Menschenherzen stattfinden soll; wir können sie uns nur als ein allmähliches Fortschreiten in der Besserung denken. Aber für Gott, der den intelligibeln Grund des Herzens durchschaut, ist diese Unendlichkeit des Fortschritts Einheit und daher die Wiederherstellung eine einmalige und endgültige (VI 44—48, vgl. 66 f.). Für die Erweckung des Guten im Menschen, seine moralische Bildung, gilt daher die Regel, daß sie nicht mit dem Kampfe gegen einzelne Laster zu beginnen habe, sondern die ursprüngliche moralische Anlage selbst wieder wecken müsse, und zwar durch Beispiele pflichtmäßigen Handelns, die zu bewundern der Mensch von Natur sich getrieben fühlt, und besser noch durch die Bewunderung der sittlichen Anlage im Menschen selbst, die in ihrer Unabhängigkeit von allen sinnlichen Antrieben die göttliche Abkunft des Menschen verkündigt und auf das Gemüt daher bis zur Begeisterung wirken kann (VI 48—50). So können wir die Umwandlung der Gesinnung wohl vorbereiten und zu ihr mitwirken, sie selber aber bleibt immer unbegreiflich, und der Mensch kann auch niemals zur Gewißheit gelangen, ob sie sich in ihm vollzogen hat, denn diese Tiefe seines Herzens bleibt ihm selbst unerforschlich (VI 50 f.).

So hat Kant auch hier die Grenzen der theoretischen Vernunft wohl beachtet, ja er hat durch seine in der Kritik gewonnene Grenzbestimmung zwischen anschaulicher und intelligibler Welt das Unbegreifliche in der Religion erst eigentlich wieder zu seinem Rechte kommen lassen. Und nicht anders auf dem Gebiete der praktischen Vernunft. Hier pflegt die lutherische Theologie am meisten geneigt zu sein, Kants Lehre, nach welcher der Mensch das Gute aus eigener Kraft müsse ergreifen können, in Gegensatz zu Luthers Gnadenlehre zu stellen. Gewiß soll nicht geleugnet werden, daß hier Unterschiede bestehen, und daß Kant und Luther die Grenze zwischen menschlichem Willen und göttlicher Gnade etwas verschieden ziehen. Aber ein so völliger Gegensatz, wie man ihn manchmal feststellt, besteht doch keineswegs. Allerdings betont Kant sehr stark und wiederholt, daß der Mensch sich

Digitized by Google

zu dem, was er moralisch gilt, selbst müsse gemacht haben, weil dem Denker sonst die Verantwortlichkeit des Menschen, auf die ihm für das Moralische alles ankam, gefährdet schien. Aber weil diese Tat des Menschen nicht eine solche seines empirischen Charakters ist, sondern sich in seinem intelligibeln Wesen vollzieht, so schließt sie die Mitwirkung Gottes keineswegs aus, ja fordert sie bei der verdorbenen Natur des Menschen geradezu. Die Art dieser Mitwirkung, ob sie nur Hindernisse beseitigt oder positiv beisteht, ist uns, wie alles, was im Intelligibeln geschieht, verborgen; und wir können nur sagen, daß der Mensch sich dieser Beihilfe würdig machen muß. Dies geschieht vor allem dadurch, daß er sie überhaupt annimmt, wodurch ihm das Gute, auch wenn es ihm durch göttliche Hilfe zuteil wird, doch zugerechnet werden kann (VI 44). Gewiß ist das, was wir allein zu tun vermögen, unzureichend, aber wir machen uns dadurch eines für uns unerforschlichen, höheren Beistandes empfänglich (VI 45). So geschieht auch nach Kant die Wiederherstellung zum Guten durch ein Zusammenwirken des menschlichen Willens mit der göttlichen Gnade, deren genaueres Verhältnis uns aber undurchschaubar ist. Und wenn es nach gelegentlichen Aeußerungen so scheint, als ob er geneigt wäre, den Willen der Gnade vorausgehen zu lassen[1]), so müssen wir bedenken, daß für Kant im Intelligibeln solche Zeitverhältnisse ja überhaupt keine Geltung haben, und es daher schließlich bei der theoretischen Unbegreiflichkeit des Verhältnisses von Wille und Gnade sein Bewenden hat[2]). Dies Verhältnis von Wille und Gnade erscheint Kant geradezu wie eine Antinomie, deren Verhältnis wir uns wohl reflektierend zurechtlegen können, ohne aber doch je ein dogmatisches Wissen davon zu verlangen (VI 52 f.)[3]).

Was Kant, abgesehen von seiner kritischen Behutsamkeit, verhindert, das Vorausgehen der Gnade mit Entschiedenheit zu betonen, ist nach wie vor die Sorge, die Verantwortlichkeit des

---

[1]) „Der Mensch muß sich doch vorher würdig machen, sie (d. h. eine übernatürliche Mitwirkung) zu empfangen" (VI 44: „vorher" von mir gesperrt).

[2]) Für das praktische Verhalten kann allerdings die Berufung auf die erlösende Gnade niemals den guten Lebenswandel ersetzen; praktisch muß dieser also stets den Anfang machen (VI 116—118 und die allgemeine Anmerkung zum vierten Stück S. 190—202).

[3]) Aehnlich konstitutive und regulative Prinzipien für die Erkenntnis des Uebersinnlichen einander gegenübergestellt VI 71 Anm.

Digitized by Google

Menschen zu gefährden[1]). Den Wert des Christentums sieht er gerade darin, daß sie als einzige unter allen Religionen keine Religion der Gunstbewerbung, sondern eine Religion des guten Lebenswandels sei. Ihr würde aber eine Gesinnung im Innersten widerstreiten, die aus einem Mißbrauch der Gnadenlehre leicht entstehen könnte, wenn der Mensch nämlich, ohne selbst etwas tun zu wollen, sein Glück oder auch seine Besserung einfach von Gott erwartete. Daß auch Luther, der die Religion aufs Gewissen gründete, eine solche Auffassung völlig verworfen hätte, wird niemand leugnen wollen. Demgegenüber betont Kant, daß nach dem Sinne der moralischen Religion ein jeder so viel als in seinen Kräften ist, tun müsse, um ein besserer Mensch zu werden; und er nur alsdann hoffen könne, „was nicht in seinem Vermögen ist, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden". Worin diese Mitwirkung besteht, braucht der Mensch nicht zu wissen, ja es ist unvermeidlich, daß sich die Menschen zu verschiedenen Zeiten auch verschiedene Begriffe davon machen. Nicht was Gott zu seiner Seligkeit tue, ist für den Menschen notwendig zu wissen, „aber wohl, was er selbst zu thun habe, um dieses Beistandes würdig zu werden" (VI 51 f.).

Der Optimismus der Aufklärung, welcher das Böse nur als Schwäche oder Mangel anzusehen vermochte, stammte aus den ethischen Systemen des Hellenismus, welche auf die Gedankenwelt der Kant vorausgehenden Jahrhunderte einen so ungeheuren Einfluß ausgeübt haben. Mit dieser heidnischen Auffassung bricht Kant völlig und bekennt sich mit Entschiedenheit zu dem christlichen Glauben, der in dem Bösen eine positive Macht erblickt, die nicht mit Unrecht auch als ein wirklicher böser Geist vorstellig gemacht wird. Nicht Himmel und Erde, sondern Himmel und Hölle stehen sich hier gegenüber (VI 57—60). Es ist das große Verdienst Kants, diesen Gegensatz in seiner Schärfe zurückgewonnen zu haben.

Damit aber erscheint nun die Frage nach der Erlösung umso dringlicher. Sie kann für Kant nicht nach Art der antiken und Aufklärungsmoral in einer bloßen Verbesserung der Einsicht bestehen, sondern nur in einer vollständigen, im Intelligibeln begründeten Umwandlung der Gesinnung, einer Umwandlung, die der Mensch nicht aus eigener Kraft, sondern nur unter dem Beistande Gottes zu vollziehen vermag. Aber da das Böse eine unbedingte,

[1]) Das zeigt deutlich auch eine Stelle in dem Streit der Fakultäten über die Prädestination (VII 41).

Digitized by Google

wie Kant sagt, „radikale“ Macht ist, welche die Wurzel des menschlichen Daseins überhaupt vergiftet hat, so kann mit solcher Umwandlung wohl künftiges Böse verhütet, aber nicht das vergangene, wurzelhafte Böse gesühnt werden. Dieses wurzelhafte Böse führt als eine Verletzung der Gesinnung und also der Maxime aller Handlungen eine „Unendlichkeit der Schuld“ mit sich und bedürfte also trotz aller Besserung einer unendlichen Strafe (VI 72). Dies wurzelhafte Böse zu sühnen, ist der eingeschränkte Mensch völlig unfähig, und so lehrt die christliche Religion, daß diese Sühne von Gott selber geleistet wird, indem er seinen Sohn zum Opfer für die Schuld der Menschheit hingibt. Es ist zuzusehen, wie weit die Begriffe der reinen Vernunft sich fähig erweisen, auch diesem Gedanken einen für sie verständlichen Sinn abzugewinnen, eine Aufgabe, in welcher die Vernunft geradezu eine Verpflichtung erkennen muß, ohne dabei zu behaupten, daß dieser für sie verständliche Sinn gerade der einzige sei (VI 83 f.).

Kants Lehre von Christus, die sich hier anschließt, bildet einen genauen Uebergang von der der Aufklärung zu der der Romantik, und stellt dabei sicher keinen unbedeutenden Versuch dar, der menschlichen wie der göttlichen Seite in Christus ihr Recht widerfahren zu lassen, während die Aufklärung nur nach dem Menschen, die Romantik in der Hauptsache nur nach dem Gott in Christus fragte. Die menschliche Auffassung, nach welcher Christus in seinem Leben und seiner Lehre das höchste Musterbild sittlicher Vollkommenheit aufgestellt hat, bleibt ganz gewahrt, ja ihn als wahren Menschen anzunehmen, ist schon deswegen nötig, damit er den übrigen Menschen wirklich als Beispiel, dem sie nachfolgen sollen, dienen kann, was nicht stattfinden könnte, wenn er als Gott über alle menschliche Gebrechlichkeit erhaben wäre (VI 60—66). Insofern soll also der Geschichte, und der Tatsache, daß es sich hier um das Schicksal eines wirklichen Menschen handelt, vollkommen ihr Recht werden. Kant greift dabei sogar in die Erörterung seiner Zeit über die geschichtliche Absicht Jesu und die geschichtlichen Gründe seines Todes ein (VI 81 Anm.). Aber dieses Ideal der „Menschheit in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit“ ist doch zugleich eine Angelegenheit der Menschheit überhaupt. Ihr Urbild trägt jeder Mensch in seiner eigenen Vernunft, und Christus erscheint in seinem geschichtlichen Leben nur als Beispiel hierfür (VI 63). Die Realität dieser Idee ist in der Vernunft als praktischem Vermögen beglaubigt, so daß es einer besonderen, über-

Digitized by Google

natürlichen Beglaubigung durch Wunder vielleicht, um die Aufmerksamkeit einer wundergläubigen Zeit zu wecken, niemals aber auf die Dauer bedarf (vgl. VI 84—89). Nicht die übernatürliche Aufhebung der Naturgesetze, sondern das Sittengesetz in uns ist die wahre Offenbarung des Uebersinnlichen und erweist daher auch die Wirklichkeit jener Idee (VI 62 f.). Damit werden nun aber die einmaligen, geschichtlichen Vorgänge von Christi Leben und Tod zu allgemeingültigen, metaphysischen Tatsachen. Es sind ewige, die ganze Menschheit betreffende Wahrheiten, die in Christi Schicksal hervortreten. Darin liegt der göttliche Gehalt seines Wesens, die ewige göttliche Wahrheit, die sich an seinem Schicksal offenbarte. Es ist der Logos-Gedanke der alten Kirchenlehre, der hier auf Kant wirkt, nach dem der Logos, die alles Menschenleben in der Geschichte gestaltende Macht, in Christus gesammelt hervorgetreten ist, so daß an seinem Schicksal der Inhalt des Menschentums überhaupt offenbar wird. In diesem Sinne haben dann auch Kants Nachfolger das Wesen Christi verstanden.

Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet Kant den Gedanken des stellvertretenden Leidens Christi. Man muß diese Ausführungen als einen ersten, nach langer Zeit bloßer dogmatischer Ueberlieferung wieder unternommenen Versuch einer selbständigen Deutung ansehen und auf seine Härten und Gewaltsamkeiten daher nicht allzu großes Gewicht legen. Entscheidend für die weitere Entwicklung einer philosophischen Deutung des Dogmas bleibt dies, daß Kant zum erstenmal wieder einen solchen Versuch überhaupt gewagt und dabei das Leiden Christi als eine nicht nur geschichtliche Tatsache, sondern eine allgemeine Angelegenheit der Menschheit gefaßt hat. Man darf nicht sagen, wie es wohl geschieht, daß Kant den Gedanken der Stellvertretung überhaupt abgelehnt habe. Gewiß lehnt er es ab, daß die Erlösung von dem ursprünglichen Bösen dadurch erfolgen könne, daß ein Unschuldiger für den Schuldigen leide, denn die Sündenschuld ist die allerpersönlichste. Einen verständlichen Sinn gewinnt ihm der Gedanke der Stellvertretung nur, wenn das Leiden Christi alle Menschen angeht, so daß alle, die in ihrem Glauben an Christus teilhaben, auch an diesem Leiden teilnehmen (VI 72—76). Die in dem Glauben an Christus erneuerte Menschheit trägt die Strafe, und diese eben ist es, die wir in Christus personifiziert denken.

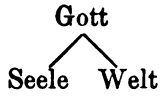
Die weiter an diesen Gedanken der Erlösung sich anschließenden Lehren fallen unter die „Geheimnisse", das sind Sätze, welche

Digitized by Google

in theoretischer Absicht alle unsere Begriffe übersteigen und die wir in praktischer Absicht doch ganz wohl einsehen können (VI 137, 142). Hier steht der Gedanke der Dreieinigkeit im Mittelpunkte, an dem Kant zuerst die besonderen Stufen des Gnadenvorgangs, Berufung, Genugtuung und Erwählung erläutert, und den er dann aus dem Begriffe der Liebe deutet (VI 137—147).

3. Der metaphysische Gehalt der Geschichte.

Indem Kant den Erlösungsgedanken und dadurch überhaupt den Grundgedanken der christlichen Religion der philosophischen Deutung zurückgewinnt, kommen auch andere Seiten des christlichen Gedankens erst wieder zur Geltung. Wir erinnern uns, wie Kant in seinen kritischen Schriften sich noch ganz an das alte, auch von Wolff zugrunde gelegte Muster:



hielt, in welchem die religiöse Auffassung der Aufklärung einen treffenden Ausdruck gefunden hatte (vgl. oben S. 252). Sie bezog das Wirken Gottes nur auf die Seele oder die Welt, d. h. die Natur, auch hierin unzweifelhaft abhängig von der griechischen Philosophie, welche das Göttliche ebenfalls in Seele und Natur gesucht hatte. Der neue Gedanke, den das Christentum hinzugebracht hatte, betraf das Wirken Gottes in der Geschichte. Er war in der Aufklärung so gut wie vergessen. Es hing das mit ihrem Individualismus zusammen, der überall den Einzelnen in den Mittelpunkt rückte und daher auch das religiöse Verhältnis in der Hauptsache als eine individuelle Beziehung des Einzelnen zu Gott begriff. Aber so gewiß dieses Verhältnis der Seele zu Gott für die Religion von größter Bedeutung ist, so erhält doch der christliche Gedanke seine besondere Prägung von dem Begriffe des Reiches Gottes oder von der Verwirklichung der göttlichen Macht in der Geschichte.

Der höchste religiöse Gedanke, zu dem sich die Aufklärung zu erheben vermochte, war die „Offenbarung der Herrlichkeit Gottes", um derentwillen Gott die Welt geschaffen habe[1]). Und diese Offenbarung geschieht, damit der Mensch in der Betrachtung dieser Herrlichkeit Gott erkenne. Auf die Seele des Einzelnen kommt hier alles an. Das Böse und die Erlösung dagegen sind Angelegenheiten

[1]) Chr. Wolff, Deutsche Metaphysik, 6. Aufl. § 1045.

Digitized by Google

der Menschheit überhaupt. An ihnen hat der Mensch als Glied der geschichtlichen Gemeinschaft teil. Wie die fortwirkende Macht des Bösen, so ist die Erlösungstat Gottes ein geschichtlicher Vorgang, der sich in den Schicksalen des Reiches Gottes, denen es in der Welt unterworfen ist, auswirkt. Es ist von großer Bedeutung, daß Kant damit den objektiven Religionsbegriff zurückgewinnt, gegenüber dem subjektiven, welchen die Aufklärung fast allein gekannt hatte, den objektiven, der dann bei Fichte und Hegel seine völlige Ausgestaltung findet. Daß ihn seine gerade im Alter betriebenen Studien zur Kirchengeschichte (S. 451 f.) hierzu mit anregten, kann nicht zweifelhaft sein. Den Gedanken des Reiches Gottes selbst verdankt er gewiß seiner Beschäftigung mit der Bibel, aber auch die Lehren der alten Kirchenväter, besonders Augustins Lehre vom Gottesstaate, mögen ihn beeinflußt haben.

Damit aber gewinnt die Geschichte zum ersten Male wieder einen lebensvolleren Gehalt, als er auch für Kant selber früher unter dem einseitig moralischen Gesichtspunkt erreichbar war. Die Ansätze zu einer Geschichtsphilosophie in der alten Kirchenlehre und deren metaphysische Deutung der geschichtlichen Entwicklung werden jetzt wieder fruchtbar. Der Kampf, den das Reich Gottes in der Welt gegen die Mächte der Finsternis zu bestehen hat, gibt der Geschichte ihren metaphysischen Sinn. So leitet Kant in seinem letzten selbständigen Werke die großen Deutungen der Geschichte ein, um die sich dann seine Nachfolger bemüht haben und welche ihren Weltanschauungen ihr besonderes Gepräge gaben. Diese Geschichtsphilosophie geht damit weit über die kleinen Beiträge der achtziger Jahre zu diesem Gebiete hinaus. Damals sah Kant die Aufgabe einer Geschichtsphilosophie in der Hauptsache nur in einer Besinnung auf die Methode geschichtlicher Betrachtung überhaupt, und da er als deren Voraussetzung die Einsicht in die sittliche Idee als Regel der Betrachtung erkannte, erschien ihm der inhaltliche Verlauf der Geschichte selbst als ein ziemlich geradliniger Weg auf dies Ziel der Vollkommenheit hin. Die Frage nach dem metaphysischen Sinn der Geschichte stand damals überhaupt nicht im Mittelpunkt. Erst als Kant die neue oder vielmehr die echte alte Auffassung des Christentums aufging, erhielt er von hier aus auch die Begriffe, aus welchen er sich die geschichtliche Entwicklung der Menschheit deuten konnte.

Dies wird die letzte Aufgabe, vor welche sich der Metaphysiker Kant gestellt sieht. Wenn die allgemeine Frage der Religionsphilo-

Digitized by Google

sophie nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung gewissermaßen nur ein Beispiel darstellt für die allgemeinere Frage der Metaphysik überhaupt nach dem Verhältnis von Idee und Erfahrung (S. 453 f.), so findet diese Frage ihre letzte Beantwortung, indem nun die Offenbarung nicht mehr nur als die einmalige Erlösungstat Gottes erscheint, sondern als die in der Geschichte fortwirkende Macht, welche das Schicksal und die Entwicklung der Menschheit bestimmt. Die Geschichte ist der am meisten umfassende Ausdruck des geistigen Gesamtlebens der Menschheit. Wenn die große nachkantische Spekulation in der Deutung dieses geistigen Gesamtlebens ihre Hauptaufgabe und das eigentliche Ziel ihrer Arbeit erblickte, so wird ihr dabei die Deutung der Geschichte notwendig ein besonders wichtiger Teil dieser Arbeit. Und an dieser Stelle hat Kant, der Begründer der neuen Metaphysik, in diesem seinem späten Werke der Leistung seiner Nachfolger schon unmittelbar vorgearbeitet. Wie er in seinen kritischen Werken das allgemeine Verfahren der großen auf ihn folgenden Metaphysiker vorbereitete, so in dieser Religionsschrift den besonderen Gehalt ihrer Weltdeutung.

Die Ausführung im Einzelnen entspricht nun bei Kant allerdings nicht ganz der Größe dieses Planes. Man hat manchmal den Eindruck, daß seine unerquicklichen Auseinandersetzungen mit der Kirchenbehörde ihn veranlaßt haben, die späteren Stücke streitbarer zu gestalten, als es die Schrift ursprünglich ihrer ganzen Anlage nach zu fordern schien. Die wahre Vernunftreligion und den Gedanken des echten Dienstes Gottes gegenüber dem bloß statutarischen Glauben und dem aus ihm entspringenden Afterdienste herauszuarbeiten, erscheint hier fast als die Hauptsache und lenkt von der rein philosophischen Aufgabe, den Kampf des guten Prinzips mit dem bösen zu schildern, oft mehr als billig ab. So ist die geschichtsphilosophische Aufgabe nicht ganz zu ihrem Rechte gekommen.

Nur der allgemeine, soeben schon angedeutete Grundgedanke dieser Geschichtsdeutung tritt klar hervor. Es ist das große Weltdrama, wie es Augustin in maßgebender Form geschildert hat, der Kampf der Mächte des Guten und des Bösen in der Welt[1]). Ob sich die ursprüngliche, dem Menschen von Gott anerschaffene

[1]) Den Inhalt von Augustins Schrift über den Gottesstaat konnte Kant in ausführlichem Auszuge bei Schroeckh, Christliche Kirchengeschichte VII 1780 S. 263—330 lesen.

Digitized by Google

Anlage zum Guten gegenüber der durch den Sündenfall in die Welt gekommenen Macht des Bösen wieder durchsetzen oder ob sie ihr erliegen würde, das ist die große Angelegenheit, um die es sich in der Geschichte der Menschheit handelt. Den Verlauf dieses Kampfes zu verfolgen, beginnt Kant bereits in dem zweiten Stücke seiner Schrift und behandelt dann im dritten Stücke die Gründung und Entwicklung der Kirche als der Gemeinschaftsform, welche die Macht des Guten, das Reich Gottes, in der Welt vor allem verwirklichen soll. Das vierte Stück über Dienst und Afterdienst Gottes zeigt dann, in welchem Sinne eine Kirche beschaffen sein muß, welche dem Guten wahrhaft dienen will, und wie eine in Aeußerlichkeiten erstarrte und zum Afterdienste entartete Kirche zum Hemmnis für seine Ausbreitung wird.

Die Anwendung auf den einzelnen Inhalt der Geschichte geschieht nur noch in knappen und vorsichtigen Andeutungen. Die große Belebung des geschichtlichen Bewußtseins, die gerade in diesen Jahrzehnten eintrat, hat Kant noch kaum berührt, und wenn wir auch wissen, daß er ausführliche Werke über Geschichte und gerade auch über Kirchengeschichte durchlas (S. 451), so entstammten diese doch meist noch der Feder des älteren Geschlechts, in dem der wahrhaft geschichtliche Sinn der Jüngeren noch kaum erwacht war. Und so bleibt auch Kant weit von jener Kraft geschichtlicher Anschauung entfernt, die seine Nachfolger erfüllte und sie befähigte, das eigentümliche und selbständige Recht der verschiedenen Zeitalter der Menschengeschichte anzuerkennen und darzustellen. Bei Kant herrscht noch mehr der moralisierende Gesichtspunkt der Aufklärung vor, der alle geschichtlichen Erscheinungen unmittelbar auf das eigene Denken bezieht und daher die Vergangenheit nur wie eine unmittelbare Vorbereitung der Gegenwart betrachtet, ohne ihre eigene Art gelten zu lassen.

Aber wenn dies auch ohne weiteres zugegeben werden muß, so bleibt die kantische Auffassung des metaphysischen Gehalts der Geschichte doch immer wichtig und lehrreich genug, und es lohnt, sie sich aus den nicht überall streng verbundenen Bemerkungen zusammenzusuchen.

Der Gegensatz des guten und bösen Prinzips wird von der Geschichte bereits vorausgesetzt. Schon Kant wendet sich von der Auffassung der Aufklärung ab, nach welcher die ursprüngliche Güte oder, wie etwa bei Hobbes, die reine Selbstsucht der Anfang wäre. Geschichte entsteht überhaupt nur durch Gegensatz und ihr

Digitized by Google

Wesen ist Kampf. Der Beginn dieses Gegensatzes wird daher von der Religion mit Recht in einen über- und vorweltlichen Vorgang verlegt, den Abfall eines Geistes von Gott seinem Herrn. Dieser untreue Geist waltet nun als die Macht des Bösen in der Welt und erstrebt die Herrschaft über die Gemüter der Menschen. Er verführt die Menschen zum Abfall, da Gott ihn gewähren läßt, um mit den Menschen nur nach dem Prinzip der Freiheit zu verfahren; denn ihr ganzer Wert liegt darin, daß sie selbst für das Gute oder Böse, das sie trifft, verantwortlich sind. Und so entsteht das Reich des Bösen auf der Welt, dem alle von Adam natürlich abstammenden Menschen angehören, und zwar mit Recht, weil sie wie ihr Stammvater sich beständig durch das Blendwerk sinnlicher Güter von ihrer wahren Bestimmung abziehen lassen (VI 78 f.).

Gegenüber dieser furchtbaren Macht des Bösen konnte sich das gute Prinzip zunächst nur in einer höchst mangelhaften Gestalt erhalten. Es suchte sich im Judentum eine Gestalt zu geben, in der jüdischen Theokratie, die insofern immerhin wichtig war, als der Rechtsanspruch Gottes an den Menschen hier aufrecht erhalten wurde. Aber einen wirklichen Abbruch konnten die hier geschaffenen Anordnungen der Macht des Bösen nicht bringen. Sie wandten sich nämlich nur an die Selbstsucht der Menschen und bestärkten sie geradezu, indem sie das Leben durch Belohnungen und Strafen regeln wollten und statt eine Aenderung der Gesinnung zu fordern, nur lästige äußerliche Gebräuche auferlegten (VI 79). Dieser Sklavensinn wurde zuerst durch die moralischen Freiheitslehren der griechischen Weltweisen erschüttert und dadurch, gerade als die Last der Hierarchie besonders drückend wurde, das Volk zur Besinnung gebracht und eine Revolution vorbereitet (VI 79 f., vgl. 127 f.).

Diese Revolution brachte Christus, der so im Mittelpunkte der gesamten Weltgeschichte steht. Er kündigte sich durch die hohe Reinheit seiner sittlichen Lehre, die alle Philosophie weit übertraf, als einen Abgesandten vom Himmel an, der in ursprünglicher Unschuld unter dem Banne, der alle Nachkommen Adams bindet, nicht mit beschlossen ist. Der Fürst dieser Welt sucht ihn zuerst zu bestechen und als das mißlingt, zu vernichten. Er verfolgt ihn bis zum schmählichsten Tode, in dem das gute Prinzip physisch also der unterliegende Teil ist, rechtlich dagegen siegt, weil in ihm die moralische Vollkommenheit, zur Nachfolge für die Menschen, in höchster Reinheit hervortritt. Damit eröffnete dieser

Digitized by Google

Tod die Pforten der Freiheit für jedermann (VI 79—82). Erst mit Christus ist wahre Religion in die Menschheit gekommen. Aber um diesem ersten Religionsglauben bei der Zeit Eingang zu verschaffen, wurden ihm noch Wunder und Geheimnisse beigesellt, deren Bekanntmachung auch wieder ein Wunder ist, und die daher zu ihrer Ueberlieferung geschichtlicher Erkenntnis und Gelehrsamkeit erfordern. Diese mochten nützlich sein zur Belebung des moralischen Glaubens, wurden aber zur Gefahr für die reine Religion, sobald sie für die Hauptsache genommen wurden, so daß in das Christentum von allem Anfang jener Zwiespalt gelegt ist (VI 127—130).

Völlig besiegt ist das böse Prinzip durch Christus freilich noch nicht, sein Reich dauert und die Menschheit muß auf ein neues Zeitalter harren, in der es zerstört wird. Aber seine Gewalt ist doch gebrochen, so daß nunmehr der Kampf dagegen beginnen kann, indem niemand mehr ohne Hilfe seiner Herrschaft untertan sein muß, sondern eine Freistatt eröffnet ist als Schutz für die Sittlichkeit. Der nun einsetzende Kampf beider Prinzipien macht den Inhalt der Geschichte aus (VI 82—84).

Um die Macht des guten Prinzips auf Erden zu stärken, bedarf es der Gründung einer besonderen Gemeinschaft, in welcher das allmählich heranreifende Reich Gottes einen sichtbaren Ausdruck findet. Das ist die Kirche, welche im Unterschied zu der rechtlich-bürgerlichen Gesellschaft des Staates eine ethisch-bürgerliche ist, weil ihre Herrschaft nach sittlichen Gesetzen ausgeübt werden soll und sie nicht bloß die äußere Rechtlichkeit der Handlungen, sondern die innere Lauterkeit der Gesinnung fordert (VI 93—96). In ihr verwirklicht sich objektiv der gemeinschaftliche Zweck der menschlichen Gattung; sie stellt eine allgemeine Republik nach Tugendgesetzen dar. Insofern bilden ihre Angehörigen das Volk Gottes. Diese wahre innere Gemeinschaft (die unsichtbare Kirche) ist nun freilich unter menschlichen Verhältnissen nicht anders darzustellen, als indem auch äußere Gebote und Anordnungen hinzukommen (die sichtbare Kirche). Aber dies schadet nichts, solange diese sichtbare Kirche sich eben nur als das Mittel betrachtet, jene unsichtbare zur Darstellung zu bringen. Als Gemeinschaft kann man sie am besten mit einer Familie vergleichen, die durch Blutsverwandtschaft mit ihrem Haupte verbunden ist (VI 96—102) [1]).

[1]) Vgl. den Begriff des corpus mysticum in der Methodenlehre der Kr. r. V. III 525.

Digitized by Google

Die Entwicklung dieser kirchlichen Gemeinschaft sieht nun Kant durch den Gegensatz zwischen ihrem inneren Prinzip, dem reinen moralischen Vernunftglauben, und ihren äußeren Einrichtungen und Gesetzen bestimmt, die nur auf besonderer Offenbarung beruhen können und daher, auf einer heiligen Schrift gegründet, statutarisch sind. Es ist der Gegensatz des Religions- und des Kirchenglaubens, von denen dem Werte nach jener diesem voransteht, da er ihm als Maßstab dienen soll, nach der natürlichen Entwicklung der Dinge aber dieser jenem vorausgeht, indem er durch seine äußeren Anordnungen die Menschen allmählich zu dem reinen Religionsglauben erziehen soll. Je mehr der nur äußere Kirchenglaube in den reinen Religionsglauben übergeht, je mehr also alle jene äußeren Bestimmungen nicht an sich selbst, sondern nur als Mittel der Beförderung reiner Religion betrachtet werden, umso mehr nähert sich die Kirche dem wahren Reiche Gottes (VI 102 bis 124) [1]).

Die „Universalhistorie des menschlichen Geschlechts" umfaßt daher nicht die Entwicklung der Religion überhaupt, über die sich jeder Einzelne nur selbst Rechenschaft geben kann, sondern nur die Entwicklung der Kirche, welche äußerlich erkennbare Veränderungen zeigt. Und zwar ist es das Verhältnis des äußeren Kirchenglaubens zu dem reinen Religionsglauben, welches diese Entwicklung bestimmt. Der reine Religionsglaube tritt damit in die Stelle des regulativen Prinzips, das zur Beurteilung der Fort- und Rückschritte des Kirchenglaubens dient. Eine Geschichte gibt es erst, seit ein solch feststehendes Prinzip hervorgetreten ist, das für alle Menschen und Zeiten dasselbe ist und nach dem sich nun die Kirche allmählich zu einem „ethischen Staat Gottes" fortbildet. Der Inhalt dieser Entwicklung ist der beständige Kampf zwischen statutarischem Glauben an eine nur geschichtlich überlieferte Offenbarung und dem reinen Religionsglauben. Jener soll beständig seinen Maßstab an diesem haben, und hat soweit sein Recht und seinen Wert. Dagegen sind die Menschen beständig geneigt, den Ge-

[1]) Eingehend wird dieser Dienst und Afterdienst Gottes im vierten Stück unserer Schrift geschildert (VI 151—202). So wichtig diese Erörterungen sind, so können sie hier doch nicht näher berücksichtigt werden, da sie außerhalb des hier gesteckten Rahmens liegen. Es sei nur nebenbei darauf aufmerksam gemacht, daß hier der für alle spätere Geschichtsphilosophie so außerordentlich wichtige Gedanke zum ersten Male erfaßt ist, Zeitalter und Kreise des geistigen Lebens danach zu unterscheiden, ob ihre Gestalten von einem lebendigen, geistig-sittlichen Bewußtsein erfüllt oder zu hohlen, rein äußerlichen Formen erstarrt sind.

Digitized by Google

schichtsglauben voranzustellen und ihn zum Maßstab des Religionsglaubens zu machen (VI 124)[1]).

Der Ueberblick, den Kant darnach von der Geschichte der christlichen Kirche gibt, rückt diese in eine sehr trübe Beleuchtung. Von den Urchristen haben wir noch keine geschichtliche Ueberlieferung und können daher nicht wissen, ob sie wirklich moralisch gebesserte Menschen oder auch nur vom gewöhnlichen Schlage gewesen sind. Die folgende Geschichte aber zeigt durch lange Jahrhunderte nur beständige Irrgänge, auf denen das reine Licht des wahren Religionsglaubens kaum irgendwo erblickt wird. Vielmehr wird der Geschichtsglaube, der anfangs nur zur Einführung dienen sollte, zur Grundlage der allgemeinen Weltreligion gemacht, und die Geschichte der Völker nahm nun den Lauf, den sie danach nehmen mußte. Mystische Schwärmerei und blinder Aberglaube

[1]) Wegen dieser Einheit des Prinzips umfaßt die Geschichte nur die christliche Kirche. Ihr Zusammenhang mit dem Judentum ist bloß äußerlich, und die ersten Lehrer des Christentums knüpften an das Judentum nur an, um ihre Lehren leichter einzuführen (VI 127, vgl. 162 f.). Innerlich hat das Christentum, wie Kant mit größter Schärfe betont, mit dem Judentum gar nichts zu tun. Es ist vielmehr „eine völlige Verlassung des Judenthums" und „auf einem ganz neuen Princip gegründet" (VI 127). Es kann das nicht wundernehmen, wenn man bedenkt, daß das Judentum nach Kant überhaupt gar keine Religion ist, weil seine rein statutarischen Gesetze sich in Wahrheit nur auf den politischen Zustand des Volkes beziehen und dessen moralische Gesinnung völlig außer Acht lassen. Das Judentum enthält aber nicht nur einen dem christlichen fremden, sondern geradezu den aller wahren Religion verderblichsten Geist des bloß äußerlichen statutarischen Glaubens. Wenn das Ringen des Christentums nach dem wahren Gottesstaate immer wieder gehemmt wird durch den Rückfall in statutarischen Glauben, so wird daran das im Christentum immer noch fortwirkende Judentum wesentlich mit schuld sein. Es ist das gewissermaßen immer auch ein Rückfall ins Judentum. „Der Gang, den die Sachen, auf diesen Fuß gebracht, nehmen, ist folgender: Zuerst wird das von den ersten Ausbreitern der Lehre Christi klüglich beobachtete Verfahren, ihr unter ihrem Volk Eingang zu verschaffen, für ein Stück der Religion selbst, für alle Zeiten und Völker geltend, genommen, so daß man glauben sollte, ein jeder Christ müßte ein Jude sein, dessen Messias gekommen ist; womit aber nicht wohl zusammenhängt, daß er doch eigentlich an kein Gesetz des Judentums (als statutarisches) gebunden sei, dennoch aber das ganze heilige Buch dieses Volkes als göttliche, für alle Menschen gegebene Offenbarung gläubig annehmen müsse" (VI 165 f.). Man kann es einem geistig hochstehenden Juden daher kaum verdenken, wenn er das Ansinnen, Christ zu werden, mit dem Bemerken zurückweist: „Schafft ihr erst selbst das Judenthum aus eurer Religion heraus, so werden wir euren Vorschlag in Ueberlegung nehmen können" (VI 166 Anm., wiederholt VII 52 Anm.).

Digitized by Google

traten zuerst hervor, und hierauf entwickelte sich, als echtester Ausdruck des Afterdienstes, eine Hierarchie, die mit dem schrecklichen Rufe der Rechtgläubigkeit das Christentum in erbitterte Parteien trennte. Ist doch über solche statutarische Vorschriften, wenn nicht der reine Religionsglaube als Ausleger dient, Einigkeit überhaupt nicht zu erreichen. Im Orient befaßte sich der Staat lächerlicherweise selber mit den Glaubenstatuten der Priester, im Okzident errichtete der Glaube seinen eigenen Thron und ein angemaßter Statthalter Gottes zerrüttete die ganze bürgerliche Ordnung. Beide Weltteile verfielen so der Auflösung und wurden eine Beute für die hereinbrechenden Barbaren. Aber auch über sie errichtete jenes geistliche Oberhaupt seine Herrschaft und trieb sie mit der Zauberrute des angedrohten Bannes in unfruchtbare auswärtige Kriege (die Kreuzzüge), in Befehdung untereinander, Empörung der Untertanen und blutdürstigen Haß gegen Andersdenkende. So herrscht durch alle Jahrhunderte als eine Folge des dogmatisch gebietenden Kirchenglaubens der Unfriede in der Welt, „der auch jetzt nur noch durch das politische Interesse von gewaltthätigen Ausbrüchen abgehalten wird“ (VI 130 f.).

So erscheint die Kirchengeschichte fast nur als eine große Verirrung. Und doch leuchtet aus ihrer Stiftung, deren Urkunde ja immer aufbewahrt wurde und deren Absicht daher dem Bewußtsein der Menschheit nicht ganz verloren gehen konnte, der wahre Sinn des Christentums, einen reinen Religionsglauben zu begründen, deutlich hervor. Ueber ihn kann es keine streitenden Meinungen geben, da er sich an das immer gleich entscheidende Gewissen des Menschen wendet, während jenes Gewühl, durch welches das menschliche Geschlecht zerrüttet wurde, aus dem Hängen an einem statutarischen Glauben sich erklärt, über den wahre Einigkeit herzustellen unmöglich ist (VI 131). Aber in der Entwicklung der Kirche, wie sie Kant bis hierher schildert, scheint eine Annäherung an diesen reinen Religionsglauben kaum stattgefunden zu haben.

Und merkwürdigerweise weiß Kant auch aus der späteren Zeit, bis zu seiner Gegenwart, von solcher Annäherung nichts zu berichten. Die Reformation nimmt bei ihm eine gesonderte Stellung überhaupt nicht ein und macht in den unseligen Zwisten zwischen den auf bloßen statutarischen Glauben gestellten Sekten keinen Abschnitt. In diesem Geschichtsüberblick wird der Protestantismus überhaupt nicht erwähnt: die Zeiten der um Glaubenslehren geführten Zwiste und Kriege dauern ununterbrochen bis an die

Digitized by Google

Gegenwart heran fort. Allerdings wird einmal als Prinzip des Protestantismus die Verwahrung gegen die Ansprüche eines Kirchenglaubens, für allgemein verbindlich zu gelten, anerkannt, aber alsbald hinzugesetzt, daß es unter diesem Gesichtspunkt ebensowohl protestantische Katholiken wie noch mehr erzkatholische Protestanten gebe (VI 109). Und mit leichtem Spott wird von den Protestanten gesagt, daß sie sich schon deshalb sofort für veredelt hielten, weil sie etwas weniger zu glauben nötig haben (VI 188). In dem ersten Abschnitt vom „Streit der Fakultäten" stellt Kant nur Orthodoxie und Pietismus einander gegenüber, und behandelt dabei den letzteren mit entschiedenem Vorzug (VII 53—60).

Es ist also offenbar, daß Kant zwischen der Orthodoxie und dem Werk Martin Luthers überhaupt keinen Unterschied macht. Für uns heute ist es zweifellos, daß Kant den echten Sinn von Luthers Religionsauffassung wenigstens in seinem Kerne wieder entdeckt hat, indem er die ganze Last des religiösen Glaubens dem Menschen in das Gewissen schob [1]). Aber er selber ist sich dieser Verwandtschaft nicht bewußt gewesen. Es ist das umso auffälliger, als Kant zuvor mehrfach sehr entschieden auf Luthers Schriften aufmerksam gemacht worden war und gerade damals, zum Teil offenbar unter dem Einflusse der kantischen Philosophie selber, sich ein besseres Verständnis von Luthers Werk anbahnte [2]).

[1]) Das geht deutlich auch aus der neuesten schönen Darstellung Luthers von Karl Holl (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I 1921) hervor. Die Verwandtschaft mit dem deutschen Idealismus erscheint hier oft mit Händen zu greifen, und diese Beziehung ist umso bemerkenswerter, als sie von Holl selbst kaum verfolgt wird, also doch offenbar in dem Wesen der Sache liegt.

[2]) Sein frühester selbständiger und liebster Schüler, Reinhold, weist Kant in seinem ersten, an ihn gerichteten Briefe vom Oktober 1787 auf seine „Ehrenrettung der Reformation" gegenüber dem katholischen Historiker M. J. Schmidt hin (X 475), in welcher er die Befreiung der Vernunft von dem Joche eines blinden Glaubens als die Tat der Reformation preist. Kant dagegen scheint eher mit dem hier angegriffenen Schmidt einig, nach dem die Reformation und die durch sie entfesselten Glaubensstreitigkeiten die Aufklärung nur aufgehalten hätten, und der wie Kant als den einzigen Vorzug der Protestanten will gelten lassen, daß sie einige Glaubenssätze weniger haben. Und unter dem 25. Oktober 1788 schrieb ihm sein Freund Berens aus Berlin: „Der Pastor Riem, der Secretair bey der Academie der Künste geworden, der über die Aufklärung deklamiert, läßt mit einem besseren Gehülfen ein gutes Journal für Aufklärung hier drucken — darin ist ein Auszug aus Luthers Schriften über Denkfreyheit in Glaubens Sachen — unter andern ›die Juncker Bischöfe und Fürsten sind Narren, die sich in Glaubens Sachen was anmassen‹. Man könnte zum pendant aus des Königs Schriften ähnliche Stellen ziehen — ich habe dazu gerathen. Aus diesen Schriften

Digitized by Google

So bleibt Kant hier in der Auffassung der Aufklärung befangen, die — ohne Zweifel mit unter dem Eindruck der furchtbaren Glaubenskriege, welche gerade durch die Reformation entfesselt waren — den Protestantismus in der Hauptsache nur in der Gestalt einer fanatischen Orthodoxie kannte und ihn daher völlig zu der zu überwindenden Welt der vergangenen Barbarei schlug. In diesem Sinne ist auch bei Kant die geschichtliche Entwicklung gesehen, wenn er alsbald von den Glaubenskriegen der Vergangenheit auf „die jetzige Zeit" überspringt. Umso bewundernswerter aber erscheint die Sicherheit, mit der er, ohne Luthers Leistung wahrhaft zu kennen, aus der Tiefe seines protestantischen Gemüts den Kern protestantischen Glaubens von seinen Umhüllungen befreit hat und wieder klar hervortreten ließ.

Soweit Kant in der Grundauffassung der Religion und der daher gewonnenen Deutung der Geschichte über den Standpunkt der Aufklärung hinausweist, so scheint er doch am Ende in dem Optimismus, mit dem er die Gegenwart beurteilt, ziemlich auf ihn zurückzusinken. „Fragt man nun: welche Zeit der ganzen bis-

wird man den grossen Sterblichen erst recht kennen lernen — die Wahrheit in der Geschichte — die Rechtschaffenheit in der Staats Klugheit, wird zugleich unendlich daraus gewinnen — ich fürchte, Sie werden eine Zeitlang Ihre Speculationen liegen lassen, wenn Ihnen diese Werke in die Hände fallen" (X 526 f.). Was Kant hierauf geantwortet hat, wissen wir nicht, und daß er jenen „Auszug aus Luthers Schriften" („Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei", 2. Teil), in dem er eine der seinen höchst verwandte Religionsauffassung hätte finden können, gelesen hat, ist nicht wahrscheinlich. Er rang gerade damals darnach, seinem kritischen System in der Kr. U. den Abschluß zu geben, und wird nicht sehr geneigt gewesen sein, seine Spekulationen eine Zeitlang liegen zu lassen. Aber auch sonst läßt sich nirgends eine Beschäftigung mit Luther nachweisen und es herrscht, so viel ich sehe, in sämtlichen Schriften Kants über diesen Namen ein geradezu feindliches Schweigen. Bei seiner kirchengeschichtlichen Lektüre (S. 451) konnte Kant bei Schroeckh noch nichts über Luther finden (der entsprechende Band ist erst 1804 erschienen), und dessen kleine, im Jahre 1778 erschienene und die andern, gerade in dieser Zeit sich mehrenden Lebensbeschreibungen Martin Luthers wird er kaum gekannt haben. Am ehesten dürfte er seine Kenntnis aus dem ersten Bande von Plancks Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs geschöpft haben, aber obwohl hier gerade auch die früheren Schriften Luthers und die reformatorischen Hauptschriften von 1520 ziemlich ausführlich behandelt werden, konnte Kant daraus die für ihn entscheidenden Gedanken doch wohl kaum entnehmen. Denn wenn hier immer wieder der Glaube an die Verheißung als Vorbedingung der Erlösung und damit auch eines sittlichen Lebens eingeschärft wird, so mußte das Kant in dem Sinne eines statutarischen Glaubens an geschichtliche Offenbarungswahrheiten nehmen.

Digitized by Google

her bekannten Kirchengeschichte die beste sei, so trage ich kein Bedenken, zu sagen: es ist die jetzige, und zwar so, daß man den Keim des wahren Religionsglaubens, so wie er jetzt in der Christenheit zwar nur von einigen, aber doch öffentlich gelegt worden, nur ungehindert sich mehr und mehr darf entwickeln lassen, um davon eine continuirliche Annäherung zu derjenigen alle Menschen auf immer vereinigenden Kirche zu erwarten, die die sichtbare Vorstellung (das Schema) eines unsichtbaren Reiches Gottes auf Erden ausmacht" (VI 131 f.). Jedoch sind die Merkmale, die ihn nach seiner Ansicht zu einem so günstigen Urteil über die Gegenwart berechtigen, von denen ziemlich verschieden, welche die Aufklärung anführte [1]). Nur in der Sicherung der Religionsfreiheit durch den Staat stimmt er mit ihr überein (VI 133 f.). Die beiden anderen Merkmale dagegen stehen in geradem Gegensatze zur Aufklärung und sind wahrhaft erst durch Kant dem denkenden Bewußtsein zurückgewonnen. Einmal ist es der „Grundsatz der billigen Bescheidenheit" gegenüber aller Offenbarung, daß man die durch ihren Inhalt sich als heilig ausweisende Schrift zur Grundlage des Kirchenunterrichts brauchen und ihr Ansehen nicht durch unnütze und mutwillige Angriffe schwächen soll. Die echte Aufklärung hatte gerade in solchen Angriffen ihre Ehre gesucht. Und ferner ist es der sittliche Gedanke, an dem alle Religion sich bewähren muß, indem ihr Bekenntnis sich weniger auf das richten soll, was Gott für den Menschen tut, als auf das, was er selber tun soll. Die Aufklärung dagegen hatte das Gewicht der Religion vielmehr auf das theoretische Gebiet verlegt (VI 132 f.). Bibel und praktische Vernunft sind für Kant so die Angelpunkte des religiösen Bewußtseins. Und so bezeichnet er in dem Streit der Fakultäten den biblischen Kritizismus oder den kritischen Biblizismus als die wahre Religionslehre (VII 59).

Auf diesem Wege wird sich allmählich der Kirchenglaube in reinen Religionsglauben auflösen und damit das Reich Gottes vollendet werden. Diese Vollendung ist in den Weissagungen von dem Ende aller Dinge ausgesprochen. In ihrer Deutung findet Kants Geschichtsphilosophie ihren Abschluß (VI 134—136 und dazu die selbständige Abhandlung vom Jahre 1794 VIII 325—339). Dieses Ende kann das natürliche Ende sein, wie es sich aus der Ordnung moralischer Zwecke ergibt, indem am letzten Tage durch das

[1]) Tatsächlich begrenzt Kant selbst an anderer Stelle diese Jetztzeit auf die Zeit „beinahe ein Menschenalter hindurch" (VIII 337).

Digitized by Google

Gericht die Guten von den Bösen geschieden werden (VIII 327—333). Es kann ihm aber auch, wenn die wahre Religion, statt sich auszubreiten, in bloß äußerlichem, auf Befehlsgewalt gegründetem Kirchentum erstarrt, das verkehrte Ende vorausgehen, indem der Antichrist als Vorläufer des jüngsten Tages seine auf Furcht und Eigennutz aufgebaute Herrschaft, wenn auch nur für kurze Zeit, errichtet (VIII 336—339)[1]). Wie sich dann das Ende selbst gestalten soll, wie überhaupt einmal die Zeit aufhören soll, wodurch doch allein das Ende aller Dinge eintreten würde, übersteigt alle unsere Fassungskraft, und theoretisch vermögen wir ein solches Ende überhaupt nicht einzusehen, da unser Denken an die Form der Zeit gebunden ist. Dies ist daher das mystische Ende, in welchem es keine Zeit und keine Veränderung mehr gibt und die Menschen zur ewigen Ruhe oder zur ewigen Verdammnis eingehen (VIII 333—336). Als ein theoretisches Dogma darf dabei die Lehre von der Ewigkeit der Verdammnis nicht aufgestellt werden, denn wir vermögen aus unserer eingeschränkten Einsicht heraus niemals zu beurteilen, ob, alle äußeren Umstände abgerechnet, der sittliche Unterschied der Menschen wirklich so groß ist, daß er eine solche Teilung zur ewigen Seligkeit und ewigen Verdammnis rechtfertigte. In praktischer Hinsicht dagegen ist diese Lehre wohl berechtigt, und der anderen, unitarischen, welche schließlich alle zur ewigen Seligkeit eingehen läßt, ohne Zweifel überlegen. Denn wir sollen uns in unserem Gewissen so beurteilen, daß das gute oder böse Prinzip, unter das wir hier unseren Lebenswandel gestellt haben, auch nach dem Tode ohne jede Aussicht auf Abänderung fortdauern werde (VIII 328—330, vgl. VI 135).

So vollendet sich das Reich Gottes in der Scheidung der Guten und Bösen. Die streitende Kirche verwandelt sich in die triumphierende, die in dem Gemälde eines sichtbaren Reiches Gottes auf Erden unter der Regierung seines Statthalters vorgestellt wird (VI 134 f.). Aber wir müssen uns darüber klar sein, daß diese Erzählungen gleichsam geschichtlicher Vorgänge Symbole sind innerer, moralischer Verhältnisse. „Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch!“ (VI 135 f.).

[1]) Die an dieser Stelle aufgestellte Forderung, daß Moral und Christentum sich „liebenswürdig“ erweisen müßten, zeigt Kant übrigens in völliger Uebereinstimmung mit Schiller.

Digitized by Google

Zehntes Kapitel.

Kants Stellung in der Entwicklung der deutschen Philosophie.

1. Die Grundfrage der deutschen Philosophie.

Wir gingen in unseren Betrachtungen von dem Gedanken aus, daß Kant in der hergebrachten Auffassung seiner Philosophie fast völlig aus der Entwicklung der deutschen Philosophie herausfällt, eine Tatsache, die mit der Ansicht der großen Nachfolger Kants, welche in ihm vielmehr den Erneuerer der deutschen Philosophie erblickten, in einem schwer zu schlichtenden Widerspruche steht. Es sollte demgegenüber hier eine geschichtlich richtigere Auffassung gewonnen werden, welche in der Metaphysik das wahre Ziel des kantischen Denkens erkennen läßt, und die damit zugleich die kantische Lehre als ein passendes Glied in den Zusammenhang der deutschen Philosophie einreiht. Diesen Zusammenhang darzulegen, bleibt als die letzte Aufgabe noch zu erledigen. Es kommt darauf an, Kant seine wahre Stellung in der deutschen Philosophie zurückzugewinnen, die ihm gebührt und die ihm von seinen unmittelbaren Nachfolgern auch immer zugebilligt worden ist. Es hat keinen Sinn, Kant den Erneuerer der deutschen Philosophie zu nennen, wenn man seiner Lehre zugleich eine Deutung gibt, durch welche die Fäden, die sie mit Vergangenheit und Zukunft des deutschen Denkens verknüpfen, zerschnitten oder abgeschnürt werden.

Wir müssen also unsern Standpunkt, den wir bisher in möglichster Nähe von Kants einzelnen Werken und bestimmten Gedanken nahmen, nunmehr weiter weg verlegen, um nicht nur Kants Werk als ganzes, sondern dies Werk in dem gesamten Ablauf des philosophischen Denkens zu überschauen. Meistens litten die bisherigen Einordnungen der kantischen Philosophie daran, daß der Standpunkt zu nahe genommen wurde, und man daher nur ihren Zusammenhang mit den nächsten Gliedern, etwa mit Leibniz oder andererseits Hegel, aber nicht ihren Zusammenhang mit der großen Linie der germanischen Philosophie überhaupt erkannte. Und doch

Digitized by Google

wird man einer solchen geistigen Höchstleistung wie dem Werke Kants niemals gerecht werden, wenn man sie nicht unter den größten geschichtlichen Zusammenhängen betrachtet.

Die germanische Philosophie ist von ihren Anfängen und in ihrer ganzen Entwicklung durch zwei Bedingungen bestimmt. Das ist einmal das aus dem Altertum überkommene Erbe antiker Weisheit und dann die angestammte germanische Sinnesart. Das Ringen dieser beiden Mächte nach einem Ausgleich bestimmt die Entwickluug der neueren Philosophie. Die antike Philosophie sollte aus germanischem Geiste wiedergeboren werden, der germanische Geist sollte sich dieses Erbgut antiker Weisheit völlig zu eigen machen. Dabei wirkte aber die antike Philosophie in doppelter Weise auf das germanische Denken. Einmal ist sie das von vornherein dem germanischen Geiste übermittelte Erbgut; ihre Einwirkung weckt den germanischen Geist überhaupt erst zu einem höheren Leben, so daß er sich selbsttätig, wenn auch immer noch unter der Leitung der antiken Philosophie, mit den Fragen der Weltanschauung auseinandersetzt. In dieser Gestalt ist die antike Philosophie als ein Teil des Christentums zu den Germanen gekommen. Das Christentum hatte am Ausgang des Altertums die antike Philosophie in sich aufgenommen und sich ihrer Mittel bedient, um dem Gehalt ihres Glaubens eine feste und begrifflich gesicherte Gestalt zu geben. Zunächst machte nur dieser, in das Christentum aufgenommene Teil der antiken Philosophie seine Wirkung auf die Germanen geltend; er lebt dauernd als ein Teil der fortan alles germanische Leben erfüllenden christlichen Weltanschauung unter ihnen fort. Aber noch in einer zweiten Gestalt hat sich das germanische Denken das antike Erbe zu eigen gemacht. Es geschah in der immer wiederholten Renaissance antiken Geistes. Ist es doch ein eigentümlicher Zug der germanischen Entwicklung, daß sie beinahe jedesmal, wenn sie eine neue Stufe erreichen wollte, um auf ihr das germanische Wesen noch reiner auszuprägen, erneuten Anschluß an das Altertum suchte. Hier wirkte dann aber nicht die mit dem Christentum verquickte antike Philosophie herüber, sondern man suchte gerade einen Anschluß an die reinen Quellen vornehmlich der griechischen Philosophie. Hier übt das Griechentum unmittelbar seine bildende Wirkung auf den germanischen Geist aus. Christentum und Griechentum gegenüber die eigene Art zur Geltung zu bringen und in den aus dem Altertum überlieferten Formen das eigene Wesen auszusprechen, ist das Bestreben des germanischen Denkens.

Digitized by Google

Der Gegensatz, den es dabei auszugleichen galt, ist in der Hauptsache folgender. Das antike Denken fragte in all seinen sonst noch so gegensätzlichen Richtungen doch gemeinsam nach dem Logos. Den Logos, den Sinn, in der Wirklichkeit zu finden, war sein Bestreben. Aber die beiden Mächte, die es so miteinander vereinen wollte, brachen ihm schließlich trotz all der mächtigen Geistesarbeit, die sie hatte zusammenschweißen sollen, auseinander. Wohl endete die antike Philosophie in einer Geistlehre, die wir gewöhnlich mit einem viel zu engen Namen als Neuplatonismus bezeichnen, aber ihr gelang, einen sinnvollen Zusammenhang der Begriffe herzustellen, nur dadurch, daß sie ihn fast völlig aus der Wirklichkeit der Erfahrung hinausverlegte, die somit als vom Geiste verlassen überhaupt keiner besonderen Denkarbeit mehr wert erschien. In demselben Sinne wirkte das Christentum, wenigstens in der Gestalt, die es bei seiner Entfaltung innerhalb der antiken Welt annahm. Es verlegte Gott so hoch über die Welt, daß nur die Flucht aus der Welt als ein seiner würdiger Dienst erschien, und auch die sinnvolle Gestaltung der Welt, die aus dem göttlichen Willen entspringt, sich kaum bis zu den Niederungen der Wirklichkeit selbst erstreckte. Der Gegensatz von Gott und Welt, oder in der Sprache der griechischen Philosophie zwischen der Welt des Geistigen und der Welt des Sinnlichen, zwischen Idee und Wirklichkeit wird so schließlich ein beinahe unbedingter. In den Dienst dieses Gedankens stellt das ausgehende Altertum alle Richtungen der antiken Philosophie, welche die Selbständigkeit des Geistes gegenüber dem Sinnlichen behauptet hatten, und es verschmelzen im Neuplatonismus, der als einheitliche geistige Macht Heidentum und Christentum vielfach miteinander verbindet und so das gesamte Denken des untergehenden Altertums bestimmt, platonische, aristotelische und stoische Gedanken. Sie alle aber müssen dazu dienen, eine reine Geistlehre herauszuarbeiten, welche in sich selbst ruhend, zur Deutung der gegebenen Wirklichkeit kaum hinabsteigt.

Aber ganz war doch selbst in dieser Zeit, wo der Geist sich mehr und mehr in sich selbst einspann und sich selbst den Zugang zur bunten Wirklichkeit versperrte, der ursprünglich im Griechen so mächtige Sinn für Anschauung und Erfahrung nicht erstorben. Weil er jedoch in der großen herrschenden Denkrichtung keine Befriedigung fand, sammelte er sich jetzt in einer Richtung, die als eine durchaus feindliche Neuplatonismus und Christentum gegen-

Digitized by Google

übertrat und auch von diesen bei all ihren Betrebungen, den ganzen Ertrag des antiken Denkens sich zu bewahren, ängstlich gemieden und stets als eine feindliche dem eigenen Kreise fern gehalten wurde. Wir können diese Richtung nach der Schule, welche sie in den letzten Jahrhunderten des Altertums vor allem vertrat, als Epikureismus bezeichnen. In ihm flossen alle die Bestrebungen zusammen, die von der entgegengesetzten Richtung der Geistlehre ausgeschlossen waren, nehmen aber eben infolge dieses Gegensatzes nun auch ihrerseits eine schroffe und einseitige Haltung an. Die reine Stofflehre verbindet sich mit einer ethischen Lustlehre, und der Skeptizismus wird gern als Bundesgenosse aufgerufen, um die Sicherheit jeder unbedingten Erkenntnis zu untergraben. Dieser Gedankenkreis steht am Ausgang des Altertums als eine zweite selbständige und feindliche Macht neben dem ins Christentum aufgegangenen Neuplatonismus. In dem Auseinanderbrechen dieser beiden Richtungen kommt der das ausgehende Altertum beherrschende, unversöhnte Gegensatz von Idee und Erfahrung, Geist und Stoff zum deutlichsten Ausdruck [1]).

Und doch war gerade die Versöhnung Gottes mit der Welt der große Gegenstand des christlichen Denkens. Das ausgehende Altertum zeigte sich nicht mehr kräftig genug, um das Gewicht dieser Frage wahrhaft zu bewältigen, und meinte, die Reinheit Gottes nicht anders bewahren zu können, als durch möglichste Trennung seines Wesens von der Welt. Es mußten junge Völker kommen, um die Last dieser Frage auf sich zu nehmen und sie einer Lösung entgegenzubringen. Das wurde die Aufgabe der Germanen. Die der antiken Philosophie nicht gelungene, vom Christentum geforderte Versöhnung Gottes mit der Welt wird das Ziel des germanischen Geistes. Die Welt soll begriffen werden, nicht im Gegensatz zu Gott und als von Gott verlassen, sondern als Stätte seines Wirkens. Der Offenbarung Gottes in der Welt nachzusinnen, wird die Aufgabe der neueren Philosophie. Sie sucht dabei auch den Riß zwischen den feindlichen Weltbetrachtungen, wie sie sich am Ende des Altertums in Neuplatonismus und Epikureismus gegenüberstanden, wieder zu schließen, indem sie die Welt des Stofflichen nicht nur im Gegensatze, sondern zugleich als beherrscht von dem Geistigen begreifen will. Wo sie ihrer Aufgabe vollkommen gerecht wird, gelingt es ihr, die Stofflehre als ein dienendes Glied in den größeren Zusammen-

[1]) Vgl. über diesen Gegensatz der antiken Richtungen und sein Fortwirken in der neueren Philosophie meinen oben S. 429 Anm. 1 angeführten Aufsatz.

Digitized by Google

hang der Geistlehre einzubeziehen. Wenn ihr Denken ermattet, lockert sich dieser Zusammenhang und kann sich ganz auflösen; dann tritt die Stofflehre wieder selbständig und als eine feindliche Macht der Geistlehre gegenüber. Aber die alte Forderung nach einer Versöhnung beider bleibt bestehen; ihr zu genügen, ist daher das germanische Denken immer von neuem bestrebt.

Es darf nicht als ein Zufall betrachtet werden, daß diese Aufgabe gerade den germanischen Völkern auf die Seele gelegt wurde; daß sie bestimmt wurden, den christlichen Gedanken in seinem Umfang und seiner Tiefe zu ermessen. Eine innere Verwandtschaft des Wesens muß den germanischen Geist zu dem christlichen hingezogen haben, so daß aus ihrer Verbindung ein so edler Sproß, wie die christlich-germanische Weltanschauung entspringen konnte. Und in der Tat, wenn wir den Grundzug germanischen Wesens, der an allen entscheidenden Aeußerungen in Leben und Denken hervortritt, bezeichnen wollen, so ist es der Gedanke der Tätigkeit, der es beseelt. Das Geistige nicht, wie die Griechen, als eine in sich ruhende Ordnung über der gemeinen Wirklichkeit zu betrachten, sondern es als die das Wirkliche selbst tätig gestaltende Macht zu begreifen und an dieser Gestaltung selber tätigen Anteil zu nehmen, darin haben die Germanen von je ihre Aufgabe gesehen. Wenn Goethe das echt griechische Wort: „Im Anfang war der Logos“ übersetzt: „Im Anfang war die Tat“, so ist hier der griechische Gedanke wahrhaft aus germanischer Seele neu geboren. So konnten die Germanen auch das Göttliche nicht bloß als eine über aller Welt erhabene, ihr entfremdete Macht ansehen, sondern fanden ihr Wirken in allem Dasein als lebendige Gestaltung wieder. Damit ergab sich aus der Verbindung überlieferter antiker Weisheit und angestammter germanischer Sinnesart die Frage nach der tätigen Offenbarung Gottes in der Welt als der wahre Gegenstand der neueren Philosophie.

Nur langsam ist das germanische Denken zu solcher Leistung herangereift. Die Gewalt der antiken Ueberlieferung war zu groß, als daß der germanische Geist in der übernommenen Form gleich sein eigenes Wesen hätte zur Geltung bringen können. Jahrhunderte lang verhielt er sich fast nur als Lernender, und auch, als auf der Höhe des Mittelalters das philosophische Denken sich freier entwickelte, blieb es in der Gesamtanschauung wie in den meisten einzelnen Begriffen doch so ganz von dem Altertum abhängig, daß die Wesensart des germanischen Geistes hier noch kaum hervortrat. Erst gegen Ende des Mittelalters und mit dem Beginn der neueren

Digitized by Google

Zeit scheint das germanische Denken zu solcher Selbständigkeit herangereift, daß es nunmehr an die Lösung der ihm gestellten Aufgabe gehen kann. In der Mystik klingen zum ersten Male eigentümlich germanische Töne. Aus ihr wächst eine Naturbetrachtung hervor, welche die sinnliche Wirklichkeit als eine Entfaltung des göttlichen Geistes begreifen will. Und zugleich schafft Luther dem Christentum eine neue, dem germanischen Wesen in vielem verwandtere Gestalt.

Es ist bekannt, daß die philosophische Leistung dieser Zeit durch einen starken Einfluß des platonischen Geistes mit bedingt war. Der Platonismus erweist sich hier wie sonst als richtunggebend für das germanische Denken. Aber er wurde damals noch vielfach durch die Brille des Neuplatonismus gesehen und erschien damit in einer Gestalt, welche den besonderen Aufgaben des neuen Denkens nicht genügen konnte. Die neuplatonische Mystik war ja gerade aus dem Gedanken der Trennung von Gott und Welt entstanden, so daß der in Tat und Wirken für die Welt aufgeschlossene Sinn der Germanen in ihm keinen reinen Ausdruck fand. Gewiß war es von großem Werte, daß dieser platonische Geist hier zum ersten Male als lebendige Macht und eigenster Besitz ergriffen wurde; es half dies dem germanischen Denken zur Befreiung aus den Fesseln der bloß in Ueberlieferung und Schule bewahrten Gedanken und weckte ihn zu eigener Leistung. Aber diese Leistung selber mußte er nun doch erst noch aus eigener Kraft vollbringen, eine Leistung, die durch Luthers Tat ganz besonders gefordert schien. Luther hat das Christentum ins Leben hineingeführt und zum Dienste Gottes statt durch Flucht aus der Welt durch Wirken in der Welt selber aufgerufen. Auch in der Wirklichkeit und der Welt der Erfahrung gestaltet sich Gottes Wille. Dieses Wirken Gottes in der Welt aufzuweisen, bleibt die Aufgabe, welche die zu neuer Selbständigkeit geweckte germanische Philosophie nunmehr leisten sollte.

Es soll hier nicht die Geschichte der neueren Philosophie wiederholt werden. Es sei nur kurz darauf hingewiesen, wie diese Aufgabe, ursprünglich dem gesamten Geistesleben Europas gestellt, schließlich doch vornehmlich den deutschen Denkern zufiel. Der neu geweckte Sinn für das Wirkliche entfaltete sich ursprünglich in der Naturphilosophie der Renaissance noch durchaus innerhalb des vom Neuplatonismus übernommenen Weltbildes. Aber weil in diesem mehr der Gedanke der Trennung von Gott und Welt, von geistiger

Digitized by Google

und sinnlicher Welt zur Geltung kam, so mochte es bald für die Deutung des Wirklichen nicht mehr genügen. Und so kam wieder jene andere Macht empor, die sich in der Gestalt des Epikureismus schon am Ausgang des Altertums der Herrschaft der Geistlehre entzogen hatte. Die platonischen Einflüsse wurden durch solche aus der hellenistischen Philosophie, besonders durch Einflüsse Epikurs und der Skeptiker, doch auch der Stoiker zurückgedrängt. Zumal in Westeuropa machten sie sich geltend, weil hier das lateinische Geistesleben und die in ihm aufbewahrten hellenistischen Lehrsysteme noch unmittelbarer als in Deutschland fortwirkten. Der Platonismus wurde trotz seines Einflusses etwa auf Descartes oder in England auf die Schule von Cambridge mehr und mehr zurückgedrängt durch eine Denkrichtung, welche die Welt der Erfahrung nicht mehr als ein Glied in einem umfassenderen geistigen Zusammenhange begriff, sondern sie als einzigen und selbständigen Gegenstand des Denkens anerkannte. In einzelnen Denkern findet die alte Auffassung wohl noch einmal eine eindrucksvolle Darstellung, so bei Malebranche und Berkeley. Aber im ganzen führte diese Entwicklung hier doch schließlich zu der völligen Abwendung von der ursprünglichen Geistlehre. Dies Ergebnis mannigfaltiger geistiger Kämpfe trat gerade im 18. Jahrhundert klar hervor. Wieder wie am Ende der Antike verband sich der Materialismus in der Metaphysik mit dem Hedonismus in der Ethik und dem Skeptizismus in der Erkenntnislehre. Es war eine Teilfrage, die Frage nach Begriff und Wesen der Natur, die unter dem beherrschenden Einfluß der neuen Naturwissenschaft alle anderen Fragen zurückdrängte und damit eine Verengerung des Gesichtskreises verschuldete, durch welche die große umfassende Frage, um deren Beantwortung es in der neueren Philosophie eigentlich zu tun war, vollständig aus dem Blickfelde des Denkens verschwand.

So fiel den Deutschen die ganze Last der dem germanischen Denken gestellten Aufgabe zu. Nur bei ihnen wurde das von den Griechen überkommene Erbe wirklich fruchtbar und aus eigenen Kräften gemehrt. Hier hatte der den Beginn des neueren Denkens bezeichnende Platonismus besonders kräftig Wurzel geschlagen und er hatte sich in seiner Ausbildung, weit entfernt, sich in bloß mystische Spekulationen einzuspinnen, alsbald gerade den neu erwachten Fragen der Naturerkenntnis zugewandt. Alle die großen deutschen Denker der Renaissance, von dem eigentlichen Begründer der deutschen Philosophie, Nikolaus von Kues, an über Para-

Digitized by Google

celsus bis zu Jakob Böhme, suchen das neue naturwissenschaftliche Weltbild in den Rahmen der umfassenden neuplatonischen Geistlehre einzuspannen. Der große Gegenstand der neueren Philosophie, die Offenbarung Gottes in der Welt, tritt bei ihnen besonders deutlich hervor, aber sie sind zugleich erfüllt von dem neuen Wirklichkeitsbewußtsein, welches die Welt als mit Gott versöhnt und verklärt vom göttlichen Geiste begreifen will. Sie wollen nirgends eine leere begriffliche Spekulation bieten, sondern den Logos und seine Gestalten wieder unmittelbar aus der Erfahrung und der Entfaltung der wirklichen Welt ablesen. Die Reformation verstärkt diesen für alles Wirkliche des Lebens aufgeschlossenen Sinn und weist auf das Gewissen als die letzte Richtschnur für alle Weltbeurteilung hin.

Ohne Zweifel bedeutete diese Entwicklung die Vorbereitung einer großen selbständigen Weltdeutung. Wenn wir das Werk Jakob Böhmes betrachten, das am Ende dieser Entwicklung steht, so können wir nicht verkennen, daß wir hier an der Schwelle eines mächtigen Aufschwunges der deutschen Philosophie stehen. Es war wirklich „die Morgenröte im Aufgang" der deutschen Philosophie, die hier emporleuchtete. Dann wären die Deutschen gleichzeitig mit Engländern und Franzosen am Beginn des 17. Jahrhunderts zu einer selbständigen und der ihrem Geiste angemessenen Weltdeutung gekommen. Aber diese schon aufbrechende Blüte des deutschen Geistes wurde von den furchtbaren, gerade damals über Deutschland heraufziehenden Wettern wieder geknickt. Die Uneinigkeit der Deutschen, welche verhindert hatte, auf dem Boden der Reformation einen einheitlichen, geschlossenen Staat mit einheitlicher Kirche zu schaffen, sondern sie zum Anlaß tieferer Zwistigkeiten denn je zuvor nahm, brach in dem großen Kriege aus, der Deutschland zum Kampfplatz für alle europäischen Heere machte und die äußeren Grundlagen für ein höheres geistiges Leben für ein Jahrhundert vernichtete. Der Faden des geistigen Lebens riß fast vollständig ab und wurde höchstens an verborgenen, von der Hauptlinie des Daseins weit abliegenden Plätzen im Stillen weitergesponnen. Um ihrem Dasein nur überhaupt einen Inhalt zu geben, waren die Deutschen gezwungen, Anleihen bei fremden oder vergangenen Geistesmächten zu machen. In der Breite des Lebens verfiel der deutsche Geist bekanntlich völlig der Ausländerei; dem gerade jetzt sich mächtig entwickelnden westeuropäischen Leben hatten sie nichts Eigenes entgegenzustellen und mußten daher glauben, nur durch Annahme des Fremden sich einigermassen auf der Höhe der

Digitized by Google

Zeit zu halten. So wurden die wenigen, über den großen Krieg geretteten eigenen Lebensformen rasch der Mißachtung und bald der Vergessenheit preisgegeben. Anders in den Kreisen der Wissenschaft, die jetzt bei der allgemeinen Aermlichkeit des Lebens sich ganz in beamteten Stellungen an den Universitäten zusammendrängte. Hier hat man der Ausländerei am meisten widerstanden, aber als eine Ruhmestat möchte man auch dies nicht bezeichnen. Die in der Hauptsache der Naturerklärung zugewandte, aufgeklärte Weltansicht, wie sie sich in diesem Jahrhundert in Westeuropa entwickelte, erschien dem überlieferten Glauben, um den so viel Blut geflossen war, und den man sich deshalb umso ängstlicher zu bewahren suchte, allzu gefährlich. Hier kapselte man sich daher in ein festes orthodoxes Lehrgebäude ein, zu dessen Verteidigung und allseitiger Begründung man die alte aristotelische Scholastik wieder auf den Plan rief. Obwohl die bedeutenden Leistungen der protestantischen Scholastik auch noch vor den Krieg fallen, gewinnt sie doch erst jetzt, wo alle anderen Geistestriebe abgeschnitten sind, ihre umfassende Herrschaft. Bis zum ersten Viertel des 18. Jahrhunderts hat sie die deutschen Universitäten und damit die deutsche Wissenschaft beherrscht. Gewiß soll man auch ihre Verdienste nicht gering achten [1]). Sie bot immerhin eine strenge logische Schulung, die allerdings in der späteren Zeit manchmal in unfruchtbare Haarspaltereien ausartete. An der Heranbildung des deutschen Geistes zu den hohen Leistungen logischen Scharfsinns in Rationalismus und Kritizismus mag die Scholastik immerhin mitgewirkt haben. Aber die eigentliche Aufgabe des deutschen Geistes wurde durch sie nicht gefördert.

Es ist die Tat zweier Männer gewesen, der deutschen Philosophie wieder den Zugang zu ihrer ursprünglichen Tiefe zu erschließen. Leibniz und Kant geben nacheinander dem deutschen Denken die entscheidenden Anstöße. Ganz im allgemeinen betrachtet, liegt die Bedeutung ihrer Tat darin, daß sie die alte deutsche Weltanschauung, nur bereichert mit den inzwischen gewonnenen Einsichten, von der Höhe des in ihrer Zeit erreichten wissenschaftlichen Bewußtseins aus, wieder erneuern. Der Faden mit der Vergangenheit war in dieser Zeit des verknöcherten Schulbetriebes und der modischen Ausländerei beinahe abgerissen; Leibniz kann vielleicht

[1]) Es genügt jetzt dafür auf das wertvolle Werk von Peter Petersen, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland 1921 zu verweisen.

Digitized by Google

noch gerade seine letzten Enden erfassen, Kant vermag sich nur auf das zu stützen, was Leibniz schon geleistet hatte. Sonst waren sie völlig auf sich selbst angewiesen; und es muß daher um so bewundernswerter erscheinen, wie sie fast ohne Zusammenhang mit den Ueberlieferungen des deutschen Denkens nur aus der Tiefe und Kraft ihres deutschen Geistes die Arbeit dort wieder aufnehmen, wo sie den deutschen Denkern durch die Stürme der Zeit bei dem Zusammenbruch des deutschen Lebens aus den Händen gerissen war. Ihre besondere Arbeit ist dabei darauf gerichtet, die zumal im Gebiete der Naturwissenschaft inzwischen mächtig fortgeschrittene Erkenntnis in den Zusammenhang der alten Denkrichtung einzureihen, eine Arbeit, die umso schwieriger war, als ihnen diese neue wissenschaftliche Erkenntnis vielfach im Zusammenhang der ausgesprochen westeuropäischen Denkrichtung geboten wurde. Es ist die alte, seit dem Ausgang des Altertums immer wiederholte Frage, ob es gelingen würde, die Lehre von der sinnlichen Erfahrung als dienendes Glied wieder in den Aufbau einer Geistlehre einzufügen. Den westeuropäischen Denkern erschien, mochten sie auch noch stark von den Nachwirkungen des Platonismus der Renaissance beeinflußt sein, doch immer die Natur als der wahre Inhalt aller Erkenntnis und ihr eigentliches Ziel; und sie verhärteten sich in dieser Einseitigkeit mit der fortschreitenden Zeit noch immer mehr. Bei solcher Entwicklung ist schließlich der Materialismus das unausbleibliche Ergebnis. Wir wissen, wie er eben in der Zeit, da der junge Kant zu seinem Werke heranreifte, unverhüllt hervortrat und alsbald eine mächtige Wirkung ausübte.

Dieser Entwicklung haben sich die deutschen Denker entgegengeworfen, Leibniz mehr nur durch sein tatsächliches Wirken, Kant besonders in seiner späteren Zeit mit vollem Bewußtsein. Sie haben demgegenüber den alten Gedanken der neueren Philosophie überhaupt, der nunmehr vornehmlich den Deutschen anvertraut war, zur Geltung gebracht. Nicht die Welt bloß in ihrem außergöttlichen Dasein zu begreifen, genügt ihnen; vielmehr ist die Versöhnung Gottes mit der Welt oder die Offenbarung Gottes in ihr der wahre Gegenstand, um den es sich für sie handelt. Ob dieser alte Gedanke auch gegenüber den neu gewonnenen naturwissenschaftlichen Einsichten aufrecht erhalten werden könnte oder ob er, wie die französischen Freidenker meinten, zum alten Eisen mußte geworfen werden, das war die Frage, auf welche sie eine Antwort suchten.

In einer Zeit, da die ersten Wellen des französischen Ratio-

Digitized by Google

nalismus nach Deutschland dringen, versucht Leibniz eine solche Erneuerung des deutschen Denkens. Er steht auf dem Boden der neuen Naturwissenschaft und ist sich bewußt, daß deren Ergebnisse niemals wieder preisgegeben werden dürfen. Aber er erkennt auch den eigentümlichen Wert der an den deutschen Universitäten herrschenden Scholastik, in welcher das wenn auch seines Inhalts ziemlich entleerte, begriffliche Gerüst einer geistigen Weltdeutung festgehalten ist. Neue Naturwissenschaft und alte Scholastik miteinander zu vereinigen, ist das oft von ihm ausgesprochene, eigentliche Ziel seines Strebens. Und diese Vereinigung gelingt ihm, indem er auf alte mystische Gedanken zurückgreift, die von Plato und Plotin her im neueren Geistesleben wirksam gerade den deutschen Geist immer besonders befruchtet hatten. Von hier gewinnt er den Gedanken der Einheit, die Monade, wie auch Plato gelegentlich seine Ideen genannt hatte, und in den Monaden das einheitliche geistige Weltprinzip, das der erscheinenden Natur zugrunde liegt und sie mit dem göttlichen Leben verbindet. Von besonderer Bedeutung wurde dabei, daß Leibniz die Welt der Natur als Erscheinung faßte und dadurch das Mittel gewann, sie wieder in den größeren Zusammenhang einer Geistlehre einzureihen. Indem der Körper als Erscheinung gefaßt wird, statt wie bei Descartes als Substanz, wird es möglich, seine Bedingtheit durch einen geistigen Weltgrund verständlich zu machen. Dieser geistige Weltgrund, das Reich der Monaden, hat in Gott, der höchsten der Monaden, seine Einheit.

Leibniz verbindet beide Welten miteinander, indem er die erscheinende Welt nur als die verworren aufgefaßte geistige verstehen will. Der sinnliche Zusammenhang der Erscheinungen verdeckt für unsere, nicht zur völligen Deutlichkeit gesteigerte Erkenntnis den rationalen. Wir sahen am Anfang unserer Betrachtungen, wie es demnach für Leibniz die Aufgabe der Philosophie wird, diesen erscheinenden Zusammenhang in einen begrifflichen aufzulösen, von den Tatsachenwahrheiten zu den Vernunftwahrheiten emporzusteigen und somit in allem Zufälligen das Notwendige zu erkennen. Um das Verhältnis beider Welten zu verdeutlichen, dient ihm der Begriff des Unendlichen. Wie das Unendliche als Grenzfall der endlichen Reihe gedacht werden kann, so führt eine immer weiter getriebene Zergliederung der endlichen Erscheinung zu dem ihr zugrunde liegenden unendlichen geistigen Prinzip. Das Wirkliche ist nur ein Sonderfall des Möglichen und muß sich daher als ein Glied in einem übergreifenden begrifflichen Zusammenhange verstehen lassen.

Digitized by Google

Alle diese Verhältnisse deutete sich Leibniz nach dem Vorbild des mathematischen Denkens. Die neue Wissenschaft von der Natur übte auf ihn den gleichen Zauber aus wie auf die westeuropäischen Denker. Die furchtbare Ermüdung an den leeren scholastischen Begriffsspaltereien, die zu einem bloßen Wortwissen führte, kam hinzu, um in der Nachahmung der so mächtig aufgeblühten exakten Wissenschaft die einzige Möglichkeit zu erblicken, zu wirklich inhaltlicher und streng wissenschaftlicher Erkenntnis zu gelangen. Gewiß unterscheidet Leibniz gelegentlich mathematische und metaphysische Prinzipien, da jene es nur mit Gestalt und Zahl, diese dagegen mit allgemeinen Begriffen, wie Ursache und Wirkung, zu tun haben. Aber dieser Unterschied liegt nur im Gegenstande, nicht in der Art des Verfahrens selber; wo das Verfahren selber in Frage steht und wo es ihm darauf ankommt, den metaphysischen Prinzipien ihren begrifflich schärfsten Ausdruck zu geben, da dringen doch stets wieder die mathematischen Begriffe in den Vordergrund, und er begreift die Rationalität der Welt doch wesentlich in dem Sinne, daß alles nach Maß und Zahl geordnet sei.

Dadurch entstand bei Leibniz ein Widerspruch zwischen Inhalt und Form seiner Philosophie. Was Leibniz für die Deutung des Weltinhalts erstrebt, ist eine Philosophie des Geistes, deren tiefe Gedanken zum Teil erst in der Romantik wieder volles Verständnis fanden. Aber in der Form zeigt auch er sich von jenem westeuropäischen Rationalismus aufs stärkste beeinflußt, der in dem mathematischen Verfahren das unbedingte Vorbild wissenschaftlichen Denkens überhaupt erblickt. Das mathematische Verfahren ist nur formal; es konnte in der Wissenschaft von der Natur damals so mächtige Triumphe feiern, weil man dabei die Natur selbst nur nach ihrer Form auffaßte und von dem qualitativen Inhalt absah. Das Geistige aber ist immer der Inhalt an sich; es ist reine Qualität. Und so mußte ihm ein begriffliches Verfahren unangemessen sein, welches nur die quantitative Form zu bestimmen vermochte.

Dieser Widerspruch zwischen Inhalt und Form der Philosophie trat bei Leibniz' Nachfolger, Wolff, noch viel schärfer hervor. Er war, noch ehe er Leibniz kennen lernte, stark von Tschirnhaus beeinflußt, welcher unter dem Eindruck von Descartes' und Spinozas Denkgebäude die Anwendung der mathematischen Methode auch in der Philosophie aufs entschiedenste forderte. Tschirnhaus liegt eine Philosophie im Sinne, welche ihre Wahrheiten in ebenso strenger Einheit und Folge entwickelt, wie das die Mathematik vermag.

Digitized by Google

Kein Zweifel, daß Wolff mit durch solche Gedanken angeregt wurde, seine Lehre in einem streng systematischen Zusammenhang darzulegen und damit nachzuholen, was Leibniz versäumt hatte. Und dafür wird auch ihm neben der Scholastik die exakte Wissenschaft Vorbild. Er spricht es gelegentlich unumwunden aus, daß für das philosophische Verfahren dieselben Regeln gelten wie für das mathematische [1]). Daß sein System damit die schon bei Leibniz hervortretenden Züge des westeuropäischen Rationalismus in verstärktem Maße trägt, versteht sich von selbst. Gewiß sahen wir früher, daß er im Ansatz seines Denkens und überall dort, wo er sich noch freier von den Fesseln des Systems bewegte, auch der irrationalen Mannigfaltigkeit der Erfahrung ihr Recht werden ließ. Aber die besondere Form der philosophischen Erkenntnis sah er doch immer in der Nachahmung der strengen Rationalität des scholastischen Schlußverfahrens oder der Mathematik. Und die Besonderheit dieser Form trat umso schärfer hervor, je mehr er und seine Schüler sich bemühten, seiner Philosophie ein schulmäßiges Gewand zu geben, also in Wolffs lateinischen Schriften und in den für den Universitätsunterricht geschriebenen Handbüchern seiner Schüler. Hier macht sich damit der Widerspruch zwischen Inhalt und Form abermals in der stärksten Weise geltend.

Indem so die Form nicht mehr den Inhalt erfaßte, war die deutsche Philosophie in Gefahr, in den leeren Formalismus der Scholastik zurückzufallen, aus dem sie Leibniz gerade hatte befreien wollen. Die Philosophie schien sich wieder in Wortwissen aufzulösen, ein Schicksal, das ihr immer begegnet, wenn die begriffliche Form unabhängig vom Inhalt als Selbstzweck behandelt wird. Da wurde es wichtig, daß jene von uns verfolgte Gegenströmung gegen Wolffs Lehre, die mit Rüdiger einsetzte und in Crusius ihren Höhepunkt gewann, sich mit größter Entschiedenheit gegen diese Vermischung der mathematischen und philosophischen Methode aussprach und auf ihre tief greifenden Unterschiede hinwies, die schließlich alle daraus hervorgehen, daß die Mathematik nur die Form behandelt, die Philosophie dagegen auf die Existenz der Dinge selber geht. Nachdem schon Rüdiger in seinem Hauptwerk betont hatte, daß die mathematische Methode keineswegs auf physische oder moralische Gegenstände anwendbar sei [2]), widerlegte sein Schüler

[1]) Lat. Logik, Discursus praeliminaris § 139.

[2]) Institutiones eruditionis 1711 S. 45. Methodus mathematica valde particularis est, nec ad res physicas vel morales ullo modo applicanda.

Digitized by Google

Hoffmann in seinen Gedanken über Wolffens Logik ausdrücklich den oben aus dem Discursus praeliminaris angeführten Satz von den gleichen Regeln in Mathematik und Metaphysik [1]). Derselbe Hoffmann handelte dann in seiner Vernunftlehre ausführlich über den Unterschied der philosophischen und mathematischen Lehrart [2]), Gedanken, die sein Schüler Crusius in seine Erkenntnislehre aufnahm und erweiterte [3]). Einen Nachklang dieser Kämpfe finden wir in Kants Vorrede zu seiner Schrift über die negativen Größen (vgl. II 167).

Während aber so der Glaube an die Allmacht der mathematischen Methode allmählich schwand, entwickelte sich gleichzeitig der geistige Gehalt des Lebens zu immer größerem Reichtum. Der mächtige Anstoß, den Leibniz auch in dieser Hinsicht dem Denken gegeben hatte, wirkte fort. Langsam vernarbten die Wunden, welche der große Krieg dem deutschen Leben geschlagen hatte, und es entstand wieder ein leidlicher Wohlstand, der dann der allgemeinen Ausbildung der geistigen Kräfte zugute kam. Je reicher sich diese aber entfalteten, um so ungenügender mußte der Formalismus der wolffischen Schule erscheinen. Der Realismus, nicht nur als philosophische Richtung wie bei Crusius, sondern als allgemeine Denkrichtung, steigt unaufhaltsam empor. Die Fülle des erfahrungsmäßigen Wissens dringt auf den deutschen Geist ein und läßt ihn die Vorliebe für metaphysische Spekulationen überhaupt verlieren. Das ist die Sinnesart, wie sie uns auch an dem jungen Kant entgegentritt, der von metaphysischen Begriffen wenig, um so mehr aber von sicher in der Erfahrung begründeten naturwissenschaftlichen Einsichten wissen will.

Damit löste sich das Wissen von der Natur und der Erfahrung wieder los aus dem umfassenderen Zusammenhang der Geistlehre, in welchen Leibniz und seine Schule es gestellt hatte. Es wird selbständig und bereitet dadurch erneut einem Einfluß des westeuropäischen Denkens die Wege, in dem es diese Selbständigkeit seit langem besessen hatte. In Verbindung mit dem allgemeinen stärkeren Einfluß aus England, der jetzt den Frankreichs zeitweise zurückdrängte, wirkten die englische Erfahrungsphilosophie und der englische Skeptizismus herüber. Sie verstärkten jene völlige Gleich-

[1]) Gedanken über Wolffens Logik 1729 S. 12—14.

[2]) Vernunftlehre 1737 S. 23—29.

[3]) Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis. 2. Aufl. 1762 S. 17—21.

Digitized by Google

gültigkeit gegenüber der Metaphysik, welche Kant in der Vorrede zur Kr. r. V. als den Zustand des Zeitalters bezeichnet. Der strengere Zusammenhang der Denkinhalte ging überhaupt verloren, und es kam jener für die deutsche Aufklärung so bezeichnende Eklektizismus empor, der jeder tieferen Begründung bar auch keine tiefere Wirkung auszuüben vermochte. Indem aber das naturwissenschaftliche Denken, durch populäre Werke gefördert, überall im Vordergrunde der Aufmerksamkeit stand, bereitete es der Weltanschauung den Boden, in der seit dem Altertum ein nur auf die Natur gerichtetes Denken immer seinen angemessenen Ausdruck gefunden hatte. Schließlich verfiel der deutsche Geist dem in Frankreich mit glänzendem Erfolge vertretenen Materialismus; gerade in den Jahrzehnten, da Kants kritische Werke heranreiften, fand er in Deutschland eine starke Verbreitung.

So war der deutsche Geist in Gefahr, das Erbe von Leibniz wieder preiszugeben und damit abermals seinen eigentümlichen Gehalt einzubüßen. In diesem Zeitpunkt trat Kant auf und schuf sein kritisches Werk. Er leistete damit erneut, nur von der inzwischen erreichten Höhe des wissenschaftlichen Denkens, was hundert Jahre zuvor Leibniz geleistet hatte; und er leistete es, indem er auf die starken, doch beinahe vergessenen Antriebe des echten deutschen Denkens zurückgriff. So wird Kant der Erneuerer der deutschen Philosophie, weil er die schon fast verschütteten Quellen des deutschen Denkens wieder aufgräbt und fließen läßt.

2. Kant als der Erneuerer der deutschen Philosophie.

Nunmehr wird die Stellung Kants in der Entwicklung der deutschen Philosophie vollkommen verständlich. Der Gedanke, den Kant der deutschen und damit der Philosophie überhaupt zurückgewinnt, ist kein anderer, als der von jeher das deutsche Denken bewegt hatte. Es ist der Grundgedanke der neueren Philosophie überhaupt. Gegenüber der einseitigen Auffassung, die heute vielfach herrscht und die in Kant möglichst nur den Theoretiker der Erkenntnis sehen möchte, muß es mit desto größerer Entschiedenheit betont werden. Die Offenbarung Gottes in der Welt ist der eigentliche Inhalt auch der kantischen Philosophie.

Das Verhältnis der sinnlichen und übersinnlichen Welt oder das Verhältnis von Natur und Gott zu bestimmen, ist Kant seit seinen Anfängen durch alle Stufen seiner Entwicklung hindurch

Digitized by Google

bemüht. Daß die Natur nichts Unbedingtes und Ursprüngliches sei, sondern abhängig von einem höheren Willen, dieser Gedanke gehört zu dem ursprünglichen Besitz seiner Weltanschauung und steht immer im Mittelpunkte seines Denkens. Nicht diesen Inhalt, sondern nur die Form seiner Begründung betreffen die Veränderungen seiner Lehre. Erst als ihm diese Begründung in seinen kritischen Schriften nach allen Seiten gelungen ist, sieht er sein Werk als abgeschlossen an.

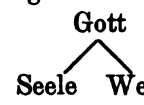
Nur in dieser Auffassung reiht sich Kant wahrhaft der Entwicklung des deutschen Geistes ein. Er erneuert die deutsche Philosophie in einem Zeitpunkte, an dem der deutsche Geist gerade wieder im Begriffe war, seiner Vergangenheit untreu zu werden und zum Materialismus abzufallen. Kant ist der Erneuerer der deutschen Philosophie, weil er ihr Denken wieder in die Richtung einstellte, die sie ursprünglich und überall dort eingeschlagen hatte, wo sie ihren eigensten Antrieben gefolgt war. Eine solche Erneuerung war aber nötig, weil einmal die wolffische Philosophie an dem in ihr hervortretenden Widerspruch zwischen Inhalt und Form des Denkens gescheitert war und daher das deutsche Denken im Eklektizismus überhaupt jeden bestimmten Halt verloren hatte, und ferner, weil besonders durch Newton die Wissenschaft von der Natur bedeutende Fortschritte gemacht hatte und nunmehr diese neue Form der Naturerkenntnis in den Zusammenhang der auf eine geistige Weltdeutung gerichteten Spekulation aufgenommen werden mußte.

Diese Leistung gelingt Kant, indem er zugleich auf die Denkrichtung zurückgreift, die, wie wir sahen, das philosophische Denken der Neuzeit von allem Anfang entscheidend beeinflußt hatte, auf den Platonismus. Auch Leibniz war Platoniker gewesen, aber den echten Sinn des Platonismus hat doch erst Kant dem deutschen Denken wieder erschlossen. Wir sahen, wie die entscheidende Wendung in Kants Entwicklung, aus welcher sein kritisches Werk hervorging, durch den Einfluß Platos bestimmt war. In Platos Ideenbegriff findet Kant das geeignete Mittel, sinnliche und übersinnliche Welt sowohl gegeneinander abzugrenzen, wie miteinander zu verknüpfen. Die Idee in ihrer Selbständigkeit gegenüber der Welt der Erfahrung zu sichern und andererseits doch ihre Entfaltung innerhalb der Erfahrung, ja die Idee als die gestaltende Macht der Erfahrung zu begreifen, darin sieht Kant wie dereinst Plato die Aufgabe der Philosophie. So werden hier die Begriffe des Platonismus, an denen durch Jahrhunderte hindurch das deutsche

Digitized by Google

Denken sich entwickelt hat, abermals das Mittel, den Gehalt der deutschen Weltansicht auszusprechen.

Sowohl für den Inhalt seiner metaphysischen Weltdeutung wie für ihr Verfahren wird der Platonismus Kant zum Führer. Der Gehalt der deutschen Philosophie, das allgemeine Schema, das sie ihrer Weltauffassung zugrunde legte, hatte Wolff der französischen Philosophie und insbesondere der Lehre Descartes' entlehnt. Es war jener dreigliedrige Aufbau, nach dem unter Gott als der selbständigen Substanz Seele und körperliche Welt als abhängige, aber untereinander gleichberechtigte Substanzen stehen:



Darin kommt die dem deutschen Denken eigentlich fremde Anerkennung der Natur als einer eigenen Macht zum Ausdruck, die Leibniz in seinem Monadenbegriff und seiner Lehre von der Phänomenalität von Raum und Zeit schon überwunden hatte. Diese höheren Einsichten von Leibniz hatte Wolff wieder fahren lassen und sank damit auf den Standpunkt Descartes' zurück. Indem hier aber Natur und Seele einander mit gleichen Rechten gegenübergestellt waren, trat hier, wie noch stets in ähnlichem Falle, eine Entwicklung ein, welche das eine Glied dieses Paares, und zwar die Seele, mehr und mehr ihrer Selbständigkeit beraubte. Weil diese ganze Weltauffassung sich an dem Vorbild der Naturlehre entfaltete, der die Seelenlehre nichts Gleichwertiges an die Seite zu stellen hatte, so verdrängten die so viel mehr ausgebildeten Naturbegriffe allmählich die selbständige Auffassung der Seele, und sie wurde mehr und mehr nur als ein Glied in dem Naturzusammenhang aufgefaßt. Damit ging dieser Weltauffassung aber zugleich die wichtigste Beziehung auf Gott verloren, welche in der Seele und nicht in der Natur gefunden wird. Die Natur erschien in der strengen Gesetzmäßigkeit ihrer Vorgänge auch rein durch sich selber verständlich, und es bedurfte tieferer Besinnung auf die Grundlagen des Verfahrens, um auch hier die Grenzen und die Notwendigkeit zu erkennen, zu umfassenderen Begriffen zurückzugehen. In dem allgemeinen Bewußtsein wurde solche Vorsicht rasch vergessen, und so drängte in jenem dreigliedrigem Schema der Naturbegriff allmählich die beiden anderen völlig zurück. Das Ergebnis war jener Naturalismus und Materialismus, wie er zu Kants Zeiten von Frankreich aus nach Deutschland herüberwirkte.

Digitized by Google

Wir wissen, daß Kant dieses Schema seiner Kritik der dogmatischen Metaphysik zugrunde legte und daß er öfter auch in der Darstellung seiner eigenen Lehre darauf zurückgriff. Aber wir sahen auch, daß zwischen dem Begriffsgebäude, das Kant selber und absichtlich in seinen Schriften aufführte, und dem, welches gleichsam von selbst, aus der Natur der Sache heraus in seinen Schriften heranwuchs, ziemliche Unterschiede bestehen. Fragen wir nicht darnach, welche logische Einteilung der metaphysischen Glieder Kant selber vornimmt, sondern nach dem Aufriß seiner Weltanschauung, wie er sich ihm von frühe an aufdrängte und wie er dann nach dem entscheidenden Einflusse Platos in völliger Klarheit tatsächlich hervortrat, so ergibt sich hier ein wesentlich abweichendes Bild. Es ist die alte platonische Anschauung, die wir so darstellen können:

Gott
|
Seele
|
Welt,

bestimmt durch den Dualismus zwischen Gott und Welt, übersinnlicher und sinnlicher Welt, wobei der Seele die Stellung zwischen beiden angewiesen wird. In ihr, in der Welt des Geistes, muß sich die Versöhnung von Gott und Welt vollziehen, um die es in der neueren und besonders in der deutschen Philosophie eigentlich zu tun ist. In diesem Aufriß ist einmal der Gefahr vorgebeugt, daß der Naturbegriff sich zum herrschenden aufwirft und die anderen zurückdrängt, da er nicht nur in seiner Abhängigkeit von Gott, sondern zugleich in seiner Bedingtheit durch die Seele und die Kategorien des Geistes erscheint. Und ferner ist die für die religiöse Weltdeutung unerläßliche enge Beziehung der Seele auf Gott gesichert und die Gefahr beseitigt, daß die Natur sich als eine störende Macht dazwischen drängt, um der Seele, indem sie sie völlig in ihren Zusammenhang einbezieht, die Aussicht auf Gott abzuschneiden.

Diese Erneuerung des platonischen Aufrisses gelingt Kant, indem er zwei Gedanken in den Mittelpunkt stellt, mit denen er zugleich seine beiden großen Vorgänger, Leibniz und Luther, verbindet. Ohne es selbst zu wissen, steht er auf deren Schultern, und ohne es selbst zu wissen, erneuert er ihre wichtigsten Gedanken. Es ist einmal der Gedanke der Phänomenalität der sinnlichen Welt, gegründet in der Idealität von Raum und Zeit, der ihm mit Leibniz

Digitized by Google

gemein ist. Und es ist der Gedanke der Realität der Freiheit, gegründet in dem moralischen Gesetze, welcher auf Luther zurückweist. Diese beiden Gedanken, der Idealität von Raum und Zeit und der Realität der Freiheit, bezeichnet Kant selber in dem entscheidenden Rückblick auf sein vollendetes System als die beiden Angeln, um welche die Metaphysik sich dreht (S. 399 f.). Sie sind, wie Kant sich an derselben Stelle weiter ausdrückt, gleichsam in dem Pfosten des Vernunftbegriffes von dem Unbedingten in der Totalität aller einander untergeordneten Bedingungen eingesenkt. Dieser Vernunftbegriff von dem Unbedingten, in dem die Idealität der Erscheinungswelt und die Realität der Freiheitswelt miteinander verknüpft sind, ist nichts anderes als die platonische Idee. Mit Hilfe der platonischen Idee vereinigt Kant die Grundgedanken von Leibniz und Luther. Die durchgängige Bedingtheit der in Raum und Zeit ausgebreiteten Erscheinungswelt weist auf das Unbedingte hin, an dem sie ihr Maß und ihre Grenze besitzt; und dies Unbedingte tritt in dem moralischen Gesetze des Gewissens als eine unmittelbare Tatsache hervor, welche die Welt der Freiheit verbürgt.

Damit gewinnt Kant die alte deutsche Weltansicht zurück. Die Natur ist als Erscheinung keine selbständige Macht, sondern weist auf einen intelligibeln Grund hin, und das sittliche Gesetz eröffnet der Seele einen unmittelbaren Zugang zu diesem Intelligibeln. So offenbart sich das Intelligible in der natürlichen wie in der sittlichen Welt, Gott ist der Gesetzgeber für beide. Diese Offenbarung zu erkennen, die Darstellung der Ideen an der sinnlichen Welt aufzuweisen, wird wieder als die eigentliche Aufgabe der Metaphysik erfaßt. Mit vollem Bewußtsein knüpft Kant diese Gedanken schließlich an die in der Geschichte hervorgetretene christliche Offenbarung an. Die alte Verwandtschaft zwischen Germanentum und Christentum, welche zu allen Zeiten der neueren Philosophie ihre eigentümlichste Prägung gab, kommt auch bei ihm zur Geltung. Und der alte lutherische Gedanke, der in dem überlieferten Bibelworte den Wegweiser zu aller Wahrheit erkannte, ist nicht verloren. Metaphysik und Religion, Philosophie und Christentum finden sich wieder in ihrem gemeinsamen Gegenstande, in der Betrachtung von Gottes Wirken in der Welt. Erst in dieser Anknüpfung an die Wahrheit des überlieferten Christentums vollendet sich bei Kant die Erneuerung der deutschen Philosophie.

Den neuen Gehalt gewann Kant der deutschen Philosophie vor allem dadurch, daß er im Anschluß an Plato die so fruchtbare

Digitized by Google

Scheidung von Anschauung und Verstand als getrennter Quellen der Erkenntnis durchführte. Dadurch gelang es ihm, die für den Charakter seiner Weltdeutung entscheidende Phänomenalität von Raum und Zeit zu begründen. Das neue Verfahren dagegen gewann Kant durch die zweite, ebenfalls im Anschluß an Plato vorgenommene Scheidung unserer Erkenntnisvermögen, eine Scheidung, die in den Verstand selber fällt und dieses bis dahin als Einheit aufgefaßte Vermögen in Verstand und Vernunft auseinanderlegt. Die Entdeckung des Vernunftbegriffes in seiner selbständigen Bedeutung neben und über dem Verstandesbegriff und die Einsicht, daß der Vernunftbegriff ein anderes Verfahren erfordere als die gewöhnlichen Operationen des Verstandes, lassen Kant das echte metaphysische Verfahren wieder gewinnen, von dem Wolff nichts wußte, weil er Vernunft und Verstand nicht wesentlich unterschied und den Vernunftbegriff daher einfach nach den Regeln der Verstandeslogik handhabte.

Für Wolff ist die Vernunft die Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten oder das Vermögen, den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen [1]). Während der Verstand in seinen Urteilen die einzelnen Wahrheiten ausspricht, verknüpft die Vernunft diese in ihren Schlüssen (ratio-ratiocinatio). Daß es für solche Verknüpfung und um den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen, einer besonderen, über die Regeln des einzelnen Urteils hinausgehenden Regel bedarf, die nur in einem besonderen Vernunftbegriff enthalten sein kann, bleibt Wolff verborgen. Und so kennt er auch für das metaphysische Denken keine eigentümlichen Begriffe und kein eigentümliches Verfahren. An der Hand des Satzes vom Grunde von den Tatsachenwahrheiten der Erfahrung zu den notwendigen Wahrheiten der Vernunft aufzusteigen, fanden wir früher als die Aufgabe, welche Wolff im Anschluß an Leibniz der Metaphysik bestimmte. Dabei übersah er aber, weil er Verstand und Vernunft nicht grundsätzlich unterschied, daß der Satz vom Grunde in anderer Weise auf die Tatsachen-, in anderer auf die Vernunftwahrheiten angewandt werden müsse. Allerdings betont er den Unterschied von Grund und Ursache [2]), aber indem er die Ursache einfach definiert als das Ding (ens), welches den Grund für die Existenz eines anderen in sich enthält [3]), so kommt er auch damit

[1]) Deutsche Metaphysik I [6] § 368.
[2]) Ontologia § 71.
[3]) Lat. Logik § 696.

Digitized by Google

nicht zu einer wirklichen Scheidung der Erkenntnisfunktionen. Es bleibt Wolff verborgen, daß der Satz des Grundes die weitere Geltung besitzt und innerhalb seines Umkreises der Satz der Ursache in seiner Geltung auf die Tatsachenwahrheiten eingeschränkt ist. Indem er die Ursache nur als Sache und nicht als Erkenntnisprinzip auffaßt, bleibt der Satz vom Grunde das einzige Prinzip, welches in gleicher Weise im Gebiete der Erfahrung wie der Begriffe zur Anwendung kommt.

So fehlt bei Wolff mit dem Vernunftbegriff ein besonders für die Vernunfterkenntnis auszubildendes Verfahren. Die formale Verstandeslogik gibt das Vorbild ab und die großartigste Anwendung derselben auf Gegenstände, die Mathematik. Die Mathematik läßt deshalb ein solches Verfahren zu, weil sie ihre Begriffe in der Anschauung festlegen kann. Indem aber die Metaphysik es mit Begriffen zu tun hat, welche über alle Anschauung hinausliegen, muß dasselbe Verfahren in ihr zu jenem leeren Formalismus führen, der eben das Wesen der dogmatischen Methode ausmacht. In diesem Sinne kann man die dogmatische Methode als die Anwendung der Verstandeslogik auf Vernunftbegriffe bezeichnen. So entstand jener Widerspruch zwischen Form und Inhalt der Philosophie, der das Vertrauen in ihre Wahrheit schwer erschütterte und den von Kant unternommenen Neubau nötig machte.

Kant überwindet diesen Widerspruch, indem er, abermals im Anschluß an Plato, den Vernunftbegriff vom Verstandesbegriff unterscheidet und damit das eigentümliche Verfahren der Vernunfterkenntnis, nämlich die Metaphysik, wieder entdeckt. Auch hier bleibt der Satz vom Grunde das große Mittel und Prinzip aller synthetischen Erkenntnis. Aber seine Anwendung ist eine andere, wenn er mit Hilfe der Kategorien auf die Tatsachen der Erfahrung angewandt wird, als wenn das Denken an seiner Hand über alle Erfahrung zu deren letzten Bedingungen in dem reinen Vernunftbegriff emporsteigt oder rückwärts die Erfahrung aus ihren Vernunftbedingungen begreifen will. Der Satz des Grundes muß eine andere Form annehmen, wenn er nur Tatsachen der Erfahrung miteinander verknüpft, als wenn er die Erfahrung mit ihren außer der Erfahrung liegenden Bedingungen verbindet. Wir wissen, daß die Urteilskraft nach Kant das Vermögen ist, das Besondere unter Regeln zu subsumieren oder das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Das Besondere auf das Allgemeine als seinen Grund zurückzuführen, ist ihr Geschäft. Handelt es sich

Digitized by Google

dabei nur um eine Verknüpfung von Tatsachen der Erfahrung, so übt sie dies Geschäft als bestimmende Urteilskraft, handelt es sich dagegen um eine Verknüpfung der Erfahrung mit ihren außer ihr selbst liegenden Bedingungen, so übt sie dies Geschäft als reflektierende Urteilskraft.

Es ist früher (S. 400 ff.) dargelegt worden, daß Kant in der reflektierenden Urteilskraft und ihrem regulativen Gebrauch der Begriffe das eigentümliche, dem Vernunftbegriff angemessene Verfahren der Metaphysik wieder entdeckt hat. Das dort Gesagte soll hier nicht wiederholt werden. Indem der Dogmatismus das Wesen des Vernunftbegriffs verkannte, gebrauchte er ihn konstitutiv, wie die Verstandesbegriffe. Das Wesen der kritischen oder transzendentalen Methode besteht im Unterschied zur dogmatischen in dem regulativen Gebrauch der Vernunftbegriffe. Es darf nicht, wie der Dogmatismus das versuchte, die Erfahrung aus den Begriffen hergeleitet werden, sondern die Begriffe sind vielmehr an der Erfahrung aufzuweisen. Nicht als bestimmte Erkenntnis, sondern in der Gestalt der Reflexion ist die Wirklichkeit als ein Zusammenhang von Ideen darzulegen. Der dogmatischen Methode fällt Begriff und Erfahrung auseinander, weil in den bloß formalen Zusammenhang der Verstandesbegriffe der erfüllte Inhalt der Erfahrung nicht eingeht. Die transzendentale Methode dagegen kennt eine solche selbständige, über der Erfahrung sich vollziehende Verknüpfung der Begriffe nicht. Sie kennt den reinen Begriff nur als die Idee, welche der Verknüpfung der Erfahrungsinhalte als Regel zugrunde gelegt wird und deren Gesetz sich daher an aller Erfahrung bewähren muß. Die dogmatische Methode arbeitet mit dem logischen Begriff des Verstandes, der ohne eigenen Inhalt ist und daher, wenn er die Regel der Verknüpfung aus sich selber nehmen soll, nur ein leeres, bloß formales Gespinst zustande bringt. Die transzendentale Methode arbeitet mit dem transzendentalen Begriff der Vernunft, welcher der Verknüpfung der Erfahrung zur Regel dient und sich daher immer als mit Erfahrung erfüllt erweist. In der dogmatischen Methode spinnt sich der Verstand in sich selber ein, in der transzendentalen Methode dagegen erweist sich die Vernunft als die alle Wirklichkeit erfüllende und beherrschende Macht.

Die Wirklichkeit als einen Zusammenhang von Ideen zu begreifen und diesen Zusammenhang darzustellen, ergibt sich damit als die wahre Aufgabe der Metaphysik. Aber Kant hat sie nur noch gestellt, nicht gelöst. Auch bei Kant zeigt sich, ähnlich wie

Digitized by Google

bei Leibniz und Wolff, ein Widerspruch zwischen Inhalt und Form seiner Philosophie, und hier wie damals drängt dieser Widerspruch zu weiterer Entwicklung. Nur erscheint er bei Kant in umgekehrter Gestalt als bei seinen Vorgängern. Bei Leibniz trat der inhaltliche Gedanke, daß die Philosophie alle Wirklichkeit in einen Ideenzusammenhang auflösen solle, die Tatsachenwahrheiten zu Vernunftwahrheiten erheben solle, schon in ziemlicher Reinheit hervor, und Wolff suchte diese Aufgabe in der Tat für alle Gebiete mit systematischer Folgerichtigkeit durchzuführen. Dagegen fehlte diesen Denkern noch die einer solchen Aufgabe entsprechende Form. So erhob sich jene Forderung nach einer der Metaphysik angemesseneren Methode, welche zu befriedigen Kants Aufgabe wurde.

Wir haben früher verfolgt, wie Kant diese Aufgabe gewissermaßen nur stoßweise erledigt. Während er nur kritisch mit der alten Metaphysik beschäftigt zu sein glaubt, gestaltet sich ihm wie ungewollt unter den Händen eine neue. Seine ganze Aufmerksamkeit ist dabei, seiner Aufgabe entsprechend, auf die Methode gerichtet, und der Inhalt tritt zurück. Im Inhalt glaubt er vielfach, sich einfach der alten Metaphysik anschließen zu können. Aber Inhalt und Form hängen nun einmal unlösbar zusammen. Je mehr sich ihm die Methode erneuert, umso mehr muß auch der alte Inhalt seine Bedeutung verlieren. Aber, wie wir früher sahen, ist Kant bis zu einem vollen Bewußtsein der von ihm geübten Methode überhaupt niemals durchgedrungen. Er hat sie wohl geübt, aber nicht als solche durchschaut. Und selbst als er in der Kritik der teleologischen Urteilskraft ihr Wesen darlegt, erkennt er in ihr nur das Verfahren für bestimmte Fragen der Naturwissenschaft und nicht das Verfahren der Philosophie. In voller Reinheit tritt die philosophische Methode bei ihm überhaupt nur in der tatsächlichen Anwendung, aber nicht in ausdrücklicher Darlegung hervor. Deshalb vermag sie auch noch nicht den Inhalt wahrhaft gestaltend zu durchdringen. Und so entsteht hier ein erneuter Widerspruch zwischen Inhalt und Form, nur im entgegengesetzten Sinne wie bei Wolff. Die echte Methode der Metaphysik ist bereits gewonnen, aber der entsprechende Inhalt fehlt noch.

Noch einmal bemerken wir den eigentümlichen Januskopf der kantischen Philosophie. Sie zeigt sich beständig beschäftigt mit den Fragen der Vergangenheit und der alten Metaphysik des Rationalismus. Aber sie bildet in dieser Beschäftigung ein neues Verfahren heran, das dann maßgebend werden sollte für die Philosophie der

Digitized by Google

kantischen Schulen. Hinter diesen gewaltigen Fortschritten hinsichtlich der Methode bleibt der Inhalt zurück. Ihn dem neuen Verfahren anzugleichen und damit die neue, von Kant gewonnene Form der Metaphysik mit einem entsprechenden Gehalte zu erfüllen, wird die Aufgabe seiner Nachfolger.

Mit einem Ausblick auf diese Nachfolger, die das Werk des Metaphysikers Kant vollenden, beschließen wir unsere Betrachtungen.

3. Kant und seine Nachfolger.

Wenn man den Blick von Kant zu seinen Nachfolgern hinüberwendet, so ist man zunächst überrascht von dem völligen Wandel des Eindrucks. Beziehen wir den Eindruck auf uns selbst und unsere Gegenwart, so unterliegt es kaum einem Zweifel, daß wir erst bei Kants Nachfolgern ganz in der Luft atmen, von der auch unser heutiges Dasein noch bedingt ist, während wir uns bei Kant vieles nur noch geschichtlich zum Verständnis bringen können. Erst Kants Nachfolger stehen diesseits des großen Umschwungs im geistigen Leben, der durch Sturm und Drang, klassische Zeit und Romantik bezeichnet wird. Sie sind sämtlich von diesen Bewegungen mit beeinflußt, die ihr Meister entweder gar nicht kannte oder ablehnte und nicht beachtete. Kants eigener geistiger Zuschnitt war dagegen völlig von dem vorausliegenden Zeitabschnitt bestimmt; in den sechziger Jahren, da Winkelmann, Lessing und Wieland auf der Höhe ihrer Wirksamkeit standen, hat er die letzten entscheidenden Anregungen für seine Weltanschauung von außen empfangen, später dagegen seine Gedanken nur aus sich selbst heraus noch fortgebildet. Und so erscheint Kant uns Heutigen, sobald wir nicht auf seine selbständigen, aus der Tiefe eigener Einsichten geschöpften Gedanken, sondern auf das Ganze seiner Lebensbetrachtung sehen, vielfach fremd und einer Vergangenheit angehörig, zu der wir keinen unmittelbaren Zugang mehr besitzen. Seine großen Nachfolger dagegen, ein Fichte, Hegel oder Schopenhauer, sind uns, wenn wir nur einmal in ihr Reich eingedrungen sind, ohne weiteres und in dem Ganzen ihres Werkes verständlich.

Von diesem Unterschiede, der nicht so sehr in der Eigentümlichkeit der einzelnen Denker als solcher, sondern in allgemeinen Zeitbedingungen begründet ist, soll hier, wo wir eine rein philosophiegeschichtliche Frage verfolgen und die verschiedenen Systeme nur in ihrem begrifflichen Zusammenhang verstehen wollen, abgesehen werden. Ein anderer dagegen führt mehr an unseren, jetzt

Digitized by Google

noch zu behandelnden Gegenstand heran. Kants Denken ist überall von einer Fülle verschiedener Antriebe und Richtungen bestimmt, die höchst kunstvoll ineinander gearbeitet sind. Seine Philosophie kann daher unter sehr mannigfaltigen Gesichtspunkten betrachtet werden und zeigt dann immer einen neuen und überraschenden Anblick. Seine Nachfolger scheinen dagegen jedesmal nur von einer einzelnen Gedankenrichtung beherrscht und stehen daher in eindeutiger Bestimmtheit vor dem Blick des Betrachters. Eine solche Mannigfaltigkeit der Auffassungen, solch immer erneute Versuche, ihr Wesen von immer anderen Seiten zu erfassen, sind bei ihnen daher nicht, wie bei Kant, möglich. Dieser Unterschied ist nicht nur in der Eigentümlichkeit der einzelnen Denker, sondern vielmehr in der ganzen Stellung, die ihre Philosophie einnimmt, und der Aufgabe, die ihr aus dieser Stellung erwuchs, begründet. Kant mußte aus einer Menge widerstreitender Einflüsse heraus die deutsche Philosophie erst wieder in die ihr angemessene Fahrtrichtung hineinsteuern; seine Nachfolger fanden diese Richtung schon vor und konnten sich ihr daher sorgenloser und unbedingter anvertrauen. Kant mußte auf jene widerstreitenden, damals den deutschen Geist beherrschenden Einflüsse mancherlei Rücksicht nehmen, wodurch sein Werk ein so mannigfaltiges und manchmal fast widerspruchsvolles Ansehen gewann. Als aber das Fahrzeug der deutschen Philosophie einmal in die richtige Strömung gesteuert war, brauchten seine Nachfolger nur ihrem Genius zu vertrauen und konnten überzeugt sein, daß er sie schon in die rechte Richtung leiten würde. Darum erscheinen sie als die Kühneren neben Kants Behutsamkeit. Sie sehen ihre Hauptaufgabe darin, Gedanken zu Ende zu denken und in ihre äußersten Folgen zu entwickeln, während Kant sich vornahm, den Gedanken überall die Grenzen ihrer Gültigkeit zu bestimmen. Sie sind Eroberer im Reiche des Geistes, die sich weit in unentdecktes Land vorwagen, während Kant vielmehr die Grenzen des einheimischen Gebietes befestigen und in ihnen sich verteidigen wollte.

Darum tritt, was bei Kant noch in einer einheitlichen Gedankenbildung verknüpft ist, bei seinen Nachfolgern zu getrennten Gedankenrichtungen auseinander. Das reiche Erbe des kantischen Geistes wird verteilt und die einzelnen Teile dieses Schatzes werden nun in gesonderter Arbeit und mit verschiedenen Mitteln erhalten und gemehrt. Damit ist das allgemeinste Verhältnis Kants zu seinen Nachfolgern bestimmt.

Digitized by Google

Seine besondere Gestalt empfängt dieses Verhältnis nun aus dem gleichen Gegensatze, der schon die Metaphysik des 18. Jahrhunderts in feindliche Lager gespalten hatte. Die alten Feindschaften, in dem umfassenden Ganzen der kantischen Metaphysik vorübergehend versöhnt, brechen alsbald wieder hervor und bestimmen die verschiedenen, von Kant ausgehenden Richtungen. Entscheidend ist dabei der Unterschied der Richtungen, die wir als Idealismus und Realismus einander entgegensetzen mögen und die in der vorkantischen Zeit vor allem durch die Namen von Wolff und Crusius vertreten waren. Wolff hatte in umfassender Weise die Forderung von Leibniz verwirklichen wollen, die Welt der Tatsachen in einem begrifflichen Zusammenhang darzustellen, und er hatte dabei die Erhebung von der Tatsache zum Begriff an der Hand des Satzes vom Grunde geleistet. Der Satz vom Grunde war das große Mittel, welches die Vernunft von sich aus an diese Arbeit heranbringt und mit dem ihr die Unterwerfung der Wirklichkeit unter ihre Herrschaft gelingen sollte. Dies ist die bezeichnende Richtung des idealistischen Denkens, das hier wie sonst mit einer intellektualistischen Auffassung der Wirklichkeit verbunden ist. Kann doch der Versuch, die Wirklichkeit in einen Vernunftzusammenhang aufzulösen, nur unter der Voraussetzung unternommen werden, daß die Vernunft zugleich die gestaltende Macht der Wirklichkeit selber ist. Im Gegensatz hierzu vertrat Crusius die realistische Auffassung, nach der in aller Wirklichkeit ein ursprünglich Gegebenes vorhanden ist, das sich jeder Auflösung in begriffliche Beziehungen widersetzt und als einfache Realität anerkannt werden muß. Das Kennzeichen der Wirklichkeit war ihm die Empfindung und ihre Hauptbedingungen Raum und Zeit. Insofern damit ein irrationaler Bestandteil in aller Erkenntnis der Wirklichkeit hervorgehoben wird, hängt damit eng die irrationale Auffassung auch der seelischen Vorgänge zusammen. Mit dem Realismus ist der Voluntarismus verbunden, der hier allerdings nur noch in bescheidener Form auftritt, insofern der Wille als eine besondere Grundkraft neben, nicht über dem Verstande behauptet wird. Wie die Erklärung der Wirklichkeit an der Hand des Satzes vom Grunde an der einfachen, in Raum und Zeit gegebenen Realität seine Schranke findet, so entzieht sich ebenso der menschliche Wille in seiner Freiheit der Herrschaft jenes Satzes. Dabei besitzt die idealistische Richtung zugleich einen mehr objektiven Charakter, indem sie den großen allgemeinen Zusammenhängen des Weltlaufs

Digitized by Google

vornehmlich nachdenkt, die realistische dagegen nimmt eine mehr subjektive Wendung, da ihr das Schicksal des Einzelnen und seiner Seele im Mittelpunkt steht, von dem aus sie alle anderen Zusammenhänge überblickt und beurteilt. Die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes ist nach Wolff der Zweck der Welt, während die Richtung, der Crusius angehört, mit dem Pietismus verbündet ist, dem es überall nur um das Geschick der einzelnen Seele zu tun ist.

Kant kam als Philosoph von den Ueberlieferungen der leibniz-wolffischen Schule her, aber er empfing in den fünfziger und mehr wohl noch in den sechziger Jahren einen starken Einfluß von Crusius' Lehre. Sein Realismus der sechziger Jahre kam ihm vermutlich von dort. Er ist nicht bei ihm stehen geblieben, sondern im ganzen — darüber kann ein Zweifel nicht obwalten — doch wieder in die Bahn von Wolff eingelenkt, dessen Metaphysik er nur durch ein besseres Verfahren sicherer begründen wollte. Aber trotzdem war die ganze Richtung dieser Begründung ohne Zweifel durch den realistischen Anstoß mit bedingt, den Kant in den sechziger Jahren empfangen hatte, und starke Bestandstücke dieses Realismus wirkten in ihr fort. Einmal ließ auch Kant die Empfindung als eine letzte, selbst nicht weiter aufzulösende Grundlage aller Erkenntnis gelten, in der der unmittelbare Hinweis auf das Reale an sich gesehen werden konnte. Freilich die Bedingungen von Raum und Zeit fielen von diesem ab; war es doch gerade Kants Tat, Raum und Zeit als Formen der Anschauung mit in den Zusammenhang der Erkenntnis begründenden Vernunftformen einbezogen zu haben. Die näheren Bedingungen dieses Realen blieben daher völlig im Dunkeln; es ist nur das X, auf welches unsere Vorstellungen als auf eine Einheit bezogen werden. Und ebenso wirkt der Realismus der Willenslehre in Kant fort. Auch für ihn findet das an der Hand seiner Grundsätze fortschreitende begreifende Denken an dem Willen seine Schranke, und die Trennung der praktischen von der theoretischen Vernunft dient als Mittel, diese Selbständigkeit des Willens gegenüber allen Erkenntnisformen zu sichern.

Weisen diese Bestandteile der kantischen Lehre auf die realistischen Einflüsse zurück, welche Kant in den sechziger Jahren empfing, so entwickelt er selbst in den schließlichen Ergebnissen seiner Philosophie doch Folgerungen, die im Gegenteil einen völligen Idealismus befördern mußten. Er gründet die Metaphysik wieder auf den Begriff der Idee und stellt ihr die Aufgabe, die Wirklichkeit im Hinblick auf die Ideen zu deuten. Die Wirklichkeit als

Digitized by Google

einen Ideenzusammenhang zur Darstellung zu bringen, ist die Aufgabe, die er zwar selbst noch nicht völlig gelöst, wohl aber in der Kr. U. der Metaphysik deutlich gestellt hat. Und in dem Verfahren der Philosophie, das er zwar selbst noch nicht völlig erkannte, wohl aber selber schon übte, schuf er dem Idealismus das Mittel, alle Wirklichkeit als Entfaltung der selbsttätigen Vernunft zu begreifen.

So wirken in Kants reicher Gedankenbildung die verschiedenen Denkrichtungen nebeneinander fort, welche in der Zeit vor ihm sich zu Gegensätzen gesteigert hatten. Ihre kunstvolle, wenn auch vielleicht nicht überall ganz ausgeglichene Verbindung ist Kants Leistung. Aber wie meist, halten die Nachfolger nur einseitige Bestimmungen dieses umfassenden Gedankengutes fest und treten daher alsbald wieder in die verschiedenen Lager auseinander. Die wechselseitige Feindschaft ist dabei kaum geringer als in der vorkantischen Zeit. Nur bedienen sich beide Richtungen in diesem Kampfe nunmehr der so viel wirksameren Waffen, die ihnen Kant geschmiedet hatte. Idealismus und Realismus, dabei jener als Intellektualismus, dieser als Voluntarismus, treten wieder auseinander, und es zeigt sich sogar bis zu einem gewissen Grade auch ein äußerer Zusammenhang mit den älteren Gedankenbildungen der gleichen Richtung. Beide finden ihre Vollendung in Denkern, deren Werk dann als stärkster Ausdruck der Weltanschauung durch das 19. Jahrhundert hindurch wirkt, in Hegel und Schopenhauer. Dabei nimmt auch hier die idealistische Richtung eine mehr objektive, die realistische eine mehr subjektive Wendung.

Die besondere Art dieser verschiedenen Richtungen ist dann weiterhin auch noch durch die Stellung bedingt, welche sie zu Kant und den verschiedenen Bestandteilen seiner Philosophie einnehmen. In dieser Hinsicht tritt ein sehr bemerkenswerter Unterschied hervor. Der Realismus bildete einen der entscheidenden Antriebe für Kants Gedankenentwicklung, der Idealismus bestimmt vor allem deren Ergebnis. Die realistischen Bestandteile gehören daher mehr zu der ursprünglichen, von Kant selber völlig ausgebildeten Gestalt seiner Weltanschauung, die idealistischen liegen, wenigstens in ihrer vollen Ausgestaltung, mehr in den Folgerungen, die sich aus dieser Weltanschauung ergeben. Darum kann sich der Realismus in vielem enger an die eigentümliche Gestalt der kantischen Metaphysik selber, sowohl was ihren Inhalt, als was ihr Verfahren betrifft, anschließen, während der Idealismus von vornherein

Digitized by Google

darauf ausgeht, Kants Gedanken fortzubilden und gewissermaßen zu Ende zu denken.

Insbesondere hält sich der Realismus *inhaltlich* im allgemeinen an das eigene Weltbild Kants, an die Unterscheidung der sinnlichen von der übersinnlichen Welt, wobei diese als Grund jener gedeutet und dem menschlichen Bewußtsein eine Zwischenstellung zwischen beiden angewiesen wird. Der Idealismus dagegen muß bald erkennen, daß sein Inhalt, die Darstellung der Wirklichkeit in ihrem Zusammenhang unter Ideen, von Kant zwar gefordert, aber nicht eigentlich selbst geleistet ist. Hier bleibt die Hauptsache noch zu tun, und es tritt eine starke Erweiterung der gesamten Weltansicht, besonders im Hinblick auf den Reichtum und die Mannigfaltigkeit des geistigen Lebens, ein. Und ähnlich liegt das Verhältnis hinsichtlich des *Verfahrens*. Wir sahen früher, wie man bei Kant streng zwischen dem Verfahren unterscheiden muß, das er selbst ausdrücklich zum Gegenstande seiner Untersuchung machte, und dem, welches er bei dieser Untersuchung selber übte (S. 400—402). Gerade dies letztere Verfahren wies vor allem in die Zukunft. Der Realismus kann sich nun, da er im Inhalt nicht wesentlich über den Umfang der kantischen Weltanschauung hinausgeht, in der Hauptsache auch mit dem von ihm selbst gelehrten Verfahren begnügen, der Idealismus dagegen, der einen neuen Inhalt erst hervorbringen will, muß dafür auch ein selbständiges Verfahren entwickeln, und er leistet dies, indem er an das von Kant selber geübte Verfahren anknüpft und so auch hier, was Kant nur angebahnt hat, zu Ende führt. Schopenhauer, der Vollender der realistischen Gedankenrichtung, hatte insofern also nicht ganz unrecht, wenn er sich gegenüber der von Fichte zu Hegel laufenden Gedankenlinie rühmte, der treuere Bewahrer des kantischen Erbes zu sein. Nur wurde diese Treue freilich durch eine größere Enge des weltanschaulichen Gesichtskreises erkauft. —

Wenden wir uns nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen der Entwicklung der nachkantischen Metaphysik selber zu und suchen sie wenigstens noch in ihren äußersten Umrissen nachzuzeichnen.

Wollen wir die Arbeit, welche die Nachfolger Kants leisten mußten, wenigstens ungefähr zeitlich festlegen, so können wir sie vielleicht auf *drei Jahrzehnte* verteilen. Von diesen dient das erste Jahrzehnt (1787—1796) in der Hauptsache der *Begründung des metaphysischen Verfahrens*. Der Widerspruch zwischen Form und Inhalt der kantischen Lehre wird entdeckt und soll

Digitized by Google

überwunden werden. Die Erörterung bewegt sich daher in der Hauptsache noch in den Bahnen einer Erklärung oder weiteren Begründung der kantischen Lehre selber. So kühn Fichte schon seinen eigenen Standpunkt in der Wissenschaftslehre von 1794 zur Geltung bringt, so bleibt er insofern doch auch selbst noch auf dem Standpunkt seiner Genossen, eines Reinhold, eines Schulze, eines Beck stehen, als er nur eine weitere Begründung der kantischen Philosophie bieten will und die Zielpunkte seiner Darlegungen daher überall in die Ansatzpunkte der kantischen Lehre hinüberfließen. In diesem Kampf um die Methode arbeiten sich zugleich die verschiedenen Standpunkte heraus; die idealistische und realistische Richtung beginnt sich innerhalb der kantischen Schule zu scheiden.

Das zweite Jahrzehnt (1797—1806) ist gekennzeichnet durch das Hervortreten der selbständigen Richtungen.. Die Denker lösen das äußere Band, welches die Schriften des vorangehenden Jahrzehnts noch immer mit Kants Werk verbindet, und entwickeln ihre Lehren selbständig. Dabei treten Idealismus und Realismus nunmehr als deutlich getrennte Richtungen auseinander. Dies Jahrzehnt können wir wieder in zwei gleiche Hälften teilen. In der ersten (1797—1802) hat die idealistische Richtung unbedingt die Vorherrschaft und kommt in den Führern der Zeit allein zu Worte. Schiller, der in der Geschichte der Philosophie eine viel bedeutendere Stellung einnimmt, als man gewöhnlich annimmt, kann in seinen philosophischen Schriften (1793—1795) als ein Vorläufer gelten. 1797 gewinnt dann Fichte in seiner neuen Darstellung der Wissenschaftslehre seinen selbständigen, von Kant nur noch innerlich, nicht mehr äußerlich bedingten Standpunkt, und im selben Jahre tritt Schelling mit seiner Naturphilosophie hervor. Um die Jahrhundertwende bildet Fichte unter dem Einfluß des Atheismusstreites seine Lehre weiter, und Schelling ergänzt seine Naturphilosophie durch die Transzendentalphilosophie, um dann beide in seiner Identitätslehre zu vereinigen und damit seinem metaphysischen Denken einen vorläufigen Abschluß zu geben. In der zweiten Hälfte dieses Jahrzehnts (1802—1806) gewinnt diese ganze Entwicklung auf eine idealistische Deutung der Wirklichkeit ihre Vollendung in Hegels großem Erstlingswerke, der Phänomenologie des Geistes. Aber daneben treten nunmehr auch realistische Richtungen hervor. Fries bildet in einer Reihe grundlegender Schriften seinen besonderen Standpunkt heraus und Herbart veröffentlicht in seinen

Digitized by Google

Hauptpunkten der Metaphysik die erste knappe Darstellung des von ihm mit vollem Bewußtsein vertretenen Realismus.

Dann folgt eine Pause von einigen Jahren. Die Nachwirkungen des Zusammenbruchs von 1806 machen sich geltend. Die Philosophie findet weniger Zeit zu letzten Begründungen, sondern sucht mehr nach Anwendungen. Sie sieht sich durch die äußere und mehr noch durch die innere Not der Zeit aufgefordert, ihre Gedanken irgendwie für das Leben der Gegenwart fruchtbar zu machen, und ethische und religionsphilosophische Fragen stehen im Vordergrunde. In einzelnen Werken führen Fries und Herbart ihren Gedankenbau weiter aus. Das dritte Jahrzehnt, von dem ich hier spreche, setzt erst kurz vor dem Befreiungskriege ein (1812—1821). Es bringt den beiden zuvor begründeten Richtungen die Vollendung im System. In diesem Jahrzehnt hat Hegel von der Logik über die Enzyklopädie zur Rechtsphilosophie seine systematischen Werke geschaffen und damit die von Kant auslaufende idealistische Richtung zu ihrem Höhepunkt und ihrer Vollendung geführt. Neben diesen spät Gereiften tritt dann in demselben Jahrzehnt Schopenhauer, der jugendliche Denker, der wie mit einem Schlage in erneutem engem Anschluß an Kant dem realistischen Standpunkt seine vollendete Ausprägung und in einem geschlossenen System eine höchst eindrucksvolle Darstellung gibt.

Damit schließt diese Entwicklung ab; höchstens könnte man das nächste Jahrzehnt bis zu Hegels Tode (1821—1831) noch als einen Nachklang bezeichnen. Die beiden Denker, welche den zwei entgegengesetzten Richtungen ihren Abschluß gebracht haben, leben in Berlin nebeneinander, aber der eine im vollen Glanze seines Ruhmes, der andere im Dunkel und völlig unbeachtet. Ihre Tätigkeit hier findet gleichzeitig ein Ende; dieselbe Cholera, an der Hegel stirbt, vertreibt Schopenhauer aus Berlin. Die anderen Vertreter realistischer Richtungen treten in diesem Jahrzehnt erneut mit bedeutenden Werken hervor. Fries läßt 1824 sein System der Metaphysik, Herbart 1828—1829 seine Allgemeine Metaphysik erscheinen.

Im folgenden soll unsere Betrachtung sich aber nicht diesen zeitlichen Stufen anpassen, sondern wir wollen, nachdem wir die Herausarbeitung der verschiedenen Standpunkte in dem ersten Jahrzehnt kennen gelernt haben, die beiden Richtungen um der größeren Deutlichkeit willen nacheinander behandeln. Schon dieser kurze zeitliche Ueberblick zeigt übrigens, daß von beiden die idealistische

Digitized by Google

Richtung verhältnismäßig eng in sich zusammenhängt, indem jeder folgende Denker als Schüler des vorangehenden auf dem von diesem errichteten Mauerwerk weiter baut. Die realistische Richtung dagegen, welcher der damalige Zeitgeist im allgemeinen nicht günstig war, tritt alsbald in einer Reihe selbständiger Bildungen hervor, die kaum nähere Beziehungen zueinander haben.

Schon sehr frühzeitig wurde der Punkt aufgewiesen, an dem sich die Wege der verschiedenen Richtungen trennen sollten. Bereits 1787 hob Jacobi die Frage heraus, an der sich das Schicksal der Transzendentalphilosophie entscheiden sollte. Er spielt zwar nicht als systematischer Denker, wohl aber als Anreger in der Entwicklung des deutschen Geistes eine sehr bedeutende, noch längst nicht genügend beachtete Rolle. Und so hat er auch die Richtung der von Kant ausgehenden Spekulation gleich im Anfang entscheidend beeinflußt. Jacobi erhob in seiner Schrift David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus die wichtige Frage nach der Rolle des Ding an sich in der kantischen Philosophie. Er selbst bekannte sich zu einer realistischen Auffassung; die Wirklichkeit der Dinge darf nicht in Zweifel gezogen werden, wenn auch von ihr nur ein Glaube, eine unmittelbare Ueberzeugung stattfinden kann. Aber in seiner Fähigkeit, fremden Gedankengängen nachzugehen, erkennt Jacobi, daß die kantische Erkenntnislehre, folgerichtig durchgeführt, zur Aufhebung des Dinges an sich führe. Wir müssen dabei bedenken, daß ihm nur die erste Auflage der Kr. r. V. vorlag. Allerdings sagt Kant, daß der Gegenstand uns gegeben sein müsse, und er sieht in der Empfindung das rezeptive Vermögen, welches uns Eindrücke vermittelt. Scheint darnach ein Gegenstand als Erreger solcher Eindrücke vorausgesetzt, so betont Kant doch mit großer Entschiedenheit, daß alle Realität immer nur empirisch, d. h. in den Bedingungen unserer Erkenntnis selber begründet sein könne, eine Anschauungsweise, die den Begriff eines unabhängig vom Bewußtsein bestehenden Dinges geradezu ausschließt. Aber andererseits ist die Rezeptivität der Sinnlichkeit im Gegensatz zur Spontaneität des Begriffs ein notwendiger Bestandteil von Kants Zergliederung des Erkenntnisvermögens, und so scheint die Sinnlichkeit doch wieder die Einwirkung eines Etwas außer derselben vorauszusetzen. „Ich muß gestehen, daß dieser Anstand mich bey dem Studio der Kantischen Philosophie nicht wenig aufgehalten hat, so daß ich verschiedene Jahre hintereinander die Critik der reinen Vernunft immer wieder von vorne anfangen mußte, weil ich unauf-

Digitized by Google

hörlich darüber irre wurde, daß ich ohne jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und mit jener Voraussetzung darinn nicht bleiben konnte“ [1]).

Mit feinem Spürsinn hat Jacobi so die Stelle in dem Ganzen des kantischen Gedankenbaus herausgefunden, wo sozusagen die verschiedenen Bauweisen aneinander stießen. Dabei muß man aber zugeben, daß Kant in dem Ganzen seines Systems den von Jacobi gerügten Widerspruch besser ausgeglichen hat, als es seinem Kritiker damals scheinen mochte. Nachdem die Kr. pr. V. sich so bestimmt über die Realität des Intelligibeln ausgesprochen und deren Eigentümlichkeit von aller theoretisch zu erfassenden Realität abgegrenzt hatte, hätten solche Bedenken vielleicht weniger auftauchen können. Man darf nie vergessen, daß diese ganze Erörterung von der ersten Auflage der Kr. r. V. ihren Ausgang nahm, und man wird vielleicht begreifen, daß die Männer, welche sich einmal auf Grund dieser ersten kritischen Schrift ihr Urteil über die kantische Philosophie gebildet hatten, an ihm auch angesichts der späteren Kritiken festhielten, während Jüngere, die sofort, ja vielleicht vornehmlich durch die späteren Werke den Zugang zu Kant gefunden hatten, von vornherein eine andere Anschauung von dessen Lehre besaßen. Um die verschiedene Stellung der Nachfolger Kants recht zu begreifen, muß man stets wohl im Auge behalten, durch welches Werk Kants der Einzelne vor allem für seinen Meister gewonnen war.

Auch für Reinhold ist die Kr. r. V. das maßgebende Werk, an dem er sich seinen Begriff der kantischen Philosophie gebildet hat. In seinen Briefen über die kantische Philosophie (1786—1787) faßt er das Werk seines Lehrers im weitesten Sinne und verherrlicht es als eine Erneuerung des ganzen menschlichen Geisteslebens, besonders der Religion. Seine selbständige Arbeit am Kantianismus aber in dem Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens (1789) betrifft dann nur die Erkenntnislehre. Sie sieht auch er als das eigentliche Kernstück an, an dem sich das Schicksal der neuen Lehre entscheiden müsse, weil sie die Geltung der letzten Grundsätze auch von Religion und Moral bestimme. Indem er dabei in seinem Bestreben, der kantischen Lehre, und zwar nur der Erkenntnislehre, eine strengere systematische Gestalt zu geben, das Wesen des Bewußtseins, aus dem alle Erkenntnisfunktionen hergeleitet werden sollen, in die Vorstellung setzt, nimmt

[1]) Jacobi, David Hume. Beylage. Ueber den transcendentalen Idealismus. S. 222 f. (Werke II 304).

Digitized by Google

er die realistische Fassung des Ding an sich ohne weiteres mit auf. Denn die Vorstellung ist nicht denkbar ohne Beziehung auf ein Vorgestelltes. Und Reinhold gibt dem realistischen Gedanken, nach dem Ding und Bewußtsein sich als ursprünglich Selbständige gegenüberstehen, noch einen besonderen Nachdruck, indem er ausdrücklich erklärt, daß zu jeder Vorstellung ein vorstellendes Subjekt und ein vorgestelltes Objekt gehöre, welche beide von der Vorstellung selbst unterschieden werden müssen [1]). Und in der Tat faßt Reinhold die Rezeptivität der Sinnlichkeit, daß der Stoff der Vorstellung gegeben sein müsse, auch ohne weiteres in dem Sinne einer Einwirkung der Dinge an sich auf. Der Stoff ist ein „von aussen her gegebener" und „das Daseyn der Gegegenstände ausser uns ist also eben so gewiß, als das Daseyn einer Vorstellung überhaupt" [2]). Es war nur natürlich, daß die Ansicht von der verhängnisvollen Rolle, welche das Ding an sich in der kantischen Philosophie spiele, durch diese Elementarphilosophie Reinholds sehr verstärkt wurde; der Kampf um diesen Begriff richtete sich fortan fast ebenso sehr gegen Reinhold wie gegen Kant. Reinhold selbst dagegen erscheint, von dieser Seite betrachtet, geradezu als ein Wegbahner der realistischen Schule des Kantianismus.

In dieser wie selbstverständlich eingeführten Voraussetzung von dem Wesen der Vorstellung bereitet Reinhold die realistische Wendung des Kantianismus vor; durch sein Verfahren dagegen, in dem er die kantische Erkenntnislehre aus ihren letzten Bedingungen entwickeln will, die idealistische. Beide Seiten stehen hier hart nebeneinander. Man könnte in der Weise, in der Kant die verschiedenen Funktionen unseres Erkenntnisvermögens einführt, gleichfalls einen realistischen Einschlag in seinem Denken erblicken, indem sie nicht aus den Bedingungen des Bewußtseins entwickelt, sondern einfach aus der Erfahrung aufgenommen wurden. Sie traten damit als die verschiedenen Vermögen des Bewußtseins in echt realistischer Weise einfach nebeneinander, ohne daß ihre innere Verknüpfung wahrhaft durchsichtig geworden wäre. An diesem Punkte hat Reinhold bekanntlich mit seiner selbständigen Weiterbildung angesetzt. Hatte doch Kant selbst die Kritik nur als eine Propädeutik zum System bezeichnet, der die systematische Form also noch fehlt. Sie will Reinhold hinzubringen, indem er die verschiedenen Funktionen des Bewußtseins einheitlich aus diesem her-

[1]) Versuch einer neuen Theorie S. 200.

[2]) Ebda. S. 297–299.

Digitized by Google

zuleiten sucht. Auch dabei steht das Erkenntnisvermögen ganz einseitig im Vordergrunde, wie es denn auch, in dem Begriff der Vorstellung, den obersten Grundsatz hergeben muß, und das Begehrungsvermögen wird nur wie anhangsweise in seinen Grundlinien behandelt[1]). Diese systematische Form selbst aber gewinnt Reinhold nun, indem er das von Kant zwar noch nicht deutlich gelehrte, wohl aber deutlich geübte Verfahren auch auf die Begriffe der kantischen Philosophie in Anwendung bringt. Der Satz des Grundes erwies sich noch immer als das große Mittel, die unverbunden nebeneinander stehenden Tatsachen der Erfahrung in einen begreiflichen Zusammenhang einzubeziehen. Kant hatte nach dem Grunde der Erkenntnis gefragt und diesen in den verschiedenen Funktionen des Bewußtseins aufgewiesen; nun soll nach dem Grunde dieser Funktionen selber gefragt werden. Wie dort die Erkenntnis, so sollen hier die Formen der Erkenntnis in ihrem notwendigen Zusammenhange begriffen werden. Von dem Bedingten wird dabei zur Bedingung zurückgeschritten und wiederum aus der Bedingung das Bedingte hergeleitet. Durch Analyse des komplexen Tatbestandes unseres Bewußtseins wird das Vorstellungsvermögen als seine oberste Bedingung gewonnen und hierauf synthetisch aus den in dem Vorstellungsvermögen enthaltenen Momenten die verschiedenen Funktionen des Bewußtseins entwickelt. Dabei tritt hier wie bei Kant die zu jeder Synthese nötige Dreiheit der Bestimmungsstücke deutlich hervor, indem in der Vorstellung die Mannigfaltigkeit des objektiven Stoffs mit der Einheit der subjektiven Form zu einem Ganzen verknüpft ist. Uebrigens muß man hinzufügen, daß die volle methodische Klarheit auch bei Reinhold noch keineswegs gewonnen ist. Auch er bedient sich seines Verfahrens noch halb unbewußt und ohne es ausdrücklich darzulegen. An Strenge und Reinheit läßt es daher auch vielfach zu wünschen übrig.

So ist Reinholds Stellung eine zwiespältige. Er bringt die realistischen Voraussetzungen der kantischen Lehre zu einem besonders greifbaren Ausdruck und er fordert doch zugleich eine Fortbildung des kantischen Verfahrens, die deutlich in die Richtung einer strengeren Durchführung des idealistischen Gedankens hinweist. Dieser Zwiespalt war unhaltbar und mußte das Denken zu weiterem Fortschreiten antreiben. Der Fortschritt konnte dabei nur in einem strengeren Herausbilden der bestimmten Standpunkte liegen, wodurch deren Unvereinbarkeit offenbar wurde. Es ist das

[1]) Ebda. S. 560 ff.

Digitized by Google

Verdienst von Gottlob Ernst Schulze, durch seine Kritik diese Trennung der Geister erzwungen zu haben. Er kam von der realistischen Bewegung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts her, und ein loser, auch äußerlicher Zusammenhang mit Crusius ist immerhin nachweisbar. War Schulze doch durch den berühmten späteren Hofprediger in Dresden, Franz Volkmar Reinhard, in die Philosophie eingeführt worden, der damals als Lehrer der Philosophie und Theologie an der Universität Wittenberg wirkte. Reinhard selbst hatte den Neffen von Crusius, Christ. Friedrich Schmid, der zugleich einer der treuesten Schüler von Crusius war, zum Lehrer gehabt, und wenn Reinhard auch eine zu selbständige Persönlichkeit war, um Crusius' eigentlicher Schule zugerechnet zu werden, vielmehr mancherlei Anregungen auch von anderen Seiten aufnahm, so bleibt der realistische Standpunkt doch bei ihm gewahrt [1]). Ihm hat Schulze seine Erstlingsschrift, den Grundriß der philosophischen Wissenschaften (2 Bände 1788—1790), gewidmet, und wenigstens Reinhards Biograph versichert uns, daß das Buch von Reinhards Art zu philosophieren den anschaulichsten Begriff gebe [2]). Wie dem auch sei, so gibt das Werk jedenfalls einen anschaulichen Begriff von der in der Auflösung begriffenen realistischen Richtung, wie sie durch Crusius so eindrucksvoll begründet war. Schon Reinhard pflegte sich als einen Eklektiker zu bezeichnen; zumal die den Gedankengängen des Realismus verwandten Richtungen der Engländer, Empirismus und Skeptizismus, wirken ein, und zumal die Psychologie, die durch Tetens und andere so wirksam vertreten war, dringt in den Vordergrund. Den ganzen ersten Band seines Grundrisses widmet Schulze der Psychologie, wobei er an Crusius' Zweiteilung der Seele in Erkenntnisvermögen und Willensvermögen festhält [3]). Vor allem aber kann auch diese Richtung sich der Wirkung der mächtigen kantischen Leistung nicht entziehen. Mit Kants Lehre hatte sich schon Reinhard eingehend, wenn auch meistens in ablehnendem Sinne, beschäftigt [4]), und Schulze zeigt

[1]) Böttiger, Franz Volkmar Reinhard 1813 S. 19 ff. Als einer von denen, „die sich einmal an ein realistisches System gewöhnt haben", wird er auch von Kant bezeichnet (XII 195 f.).

[2]) Böttiger a. a. O. S. 50 Anm. 35.

[3]) Dagegen legt Reinhard in dem ersten Bande seines Systems der christlichen Moral (1788) die Dreiteilung von Tetens zugrunde, indem er zwischen Vorstellungs- und Begehrungsvermögen das Gefühlsvermögen einschiebt.

[4]) Vgl. die Vorrede zur dritten Ausgabe des ersten Bandes der christlichen Moral (1797).

Digitized by Google

sich völlig mit ihr vertraut. Sie konnte aber auf diesen ganzen Standpunkt nur im Sinne einer Verstärkung der skeptischen Motive wirken. Raum und Zeit, an welche Crusius die Realität gebunden hatte, waren hier in das Erkenntnisvermögen zurückgenommen, konnten also nicht mehr als Kennzeichen des Wirklichen gelten. Und die Möglichkeit einer Erkenntnis der unabhängig vom Bewußtsein bestehenden Dinge schien beseitigt. Trotzdem hält Schulze an der realistischen Aufgabenbestimmung der Metaphysik fest: „Das Objekt der Metaphysik ist daher eigentlich das Ding an sich (*ὀντως ὀν, νοουμενον*, das transcendentale Reale, das absolute Wesen), d. h. der würkliche Gegenstand einer möglichen Vorstellung, so mehr als bloße Vorstellung ist, durch dieselbe aber repräsentirt wird“ [1]). Wie weit diese Frage zu beantworten möglich sei, erscheint Schulze allerdings zweifelhaft. Sein eigenes Verfahren besteht dann darin, daß er die einzelnen Begriffe der Ontologie, Theologie und Kosmologie kritisch erörtert und als Ergebnis von dem Boden eines gemäßigten Skeptizismus aus von der realistischen Weltauffassung möglichst viel zu retten sucht.

Diese Bemerkungen über Schulzes älteres Werk mußten vorausgeschickt werden, um den besonderen Standpunkt seiner Kritik im Aenesidemus (1792) verständlich zu machen. Er mußte von seinem Ausgangspunkte her von selbst auf die entscheidende Bedeutung der Frage nach dem Ding an sich kommen, um das es ja nach seiner Meinung jeder Metaphysik hauptsächlich zu tun ist. Gegenüber dem Anspruch der kritischen Philosophie auf allgemeingültige und notwendige Erkenntnis kehrt er hier entschiedener als in dem früheren Werk den skeptischen Gesichtspunkt heraus, wobei er aber unter Skeptizismus nur diejenige Philosophie verstehen will, nach welcher über Dasein und Eigenschaften der Dinge an sich sowie über die Grenzen der menschlichen Erkenntniskräfte nichts nach unbestreitbar gewissen und allgemeingültigen Grundsätzen ausgemacht werde [2]). Das Dasein der Dinge an sich soll damit so wenig geleugnet werden, daß Schulze vielmehr auch hier angelegentlich bemüht ist, das Recht zu ihrer Annahme zu erweisen [3]). Nicht daß Kant und Reinhold Dinge an sich annehmen, wirft er ihnen vor. Vielmehr kommt es ihm darauf an, nachzuweisen, daß auch der Idealismus ohne den Begriff des Dinges an sich nicht auskommt,

[1]) Grundriß Bd. II S. 2.

[2]) Aenesidemus S. 24.

[3]) Ebda. S. 222 ff.

Digitized by Google

und daß er sich daher in Widersprüche verwickelt, indem er zwar die Erkennbarkeit der Dinge an sich leugnet, aber doch zu wissen behauptet, daß sie die Ursachen des Stoffes unserer Sinnenerkenntnis seien[1]). Indem der Idealismus dabei den Begriff der Ursache auf die Dinge an sich anwendet, widerspricht er seinen eigenen Prinzipien, welche den Gebrauch der Kategorien auf Erfahrung einschränken[2]).

Nicht so sehr der eigene Standpunkt, den Schulze hier entwickelt und der auf einen gemäßigten Humeschen Skeptizismus hinauskommt, ist für die Fortentwicklung des Denkens entscheidend geworden, als der scharfe Hinweis auf den Widerspruch, welcher die kantische Lehre zumal in Reinholds Darstellung unterlag. Jetzt mußte eine klare Scheidung der Geister erfolgen, und solche Vermittlungen zwischen Realismus und Idealismus, wie Reinholds Lehre sie darstellt, waren nicht mehr möglich. An Schulzes Schrift haben sich in der Tat die Geister geschieden. In der Auseinandersetzung mit ihr gewinnt Fichte seine eigentümliche Lehre und bildet damit zum ersten Male den Idealismus rein aus. Der Realismus dagegen sollte erst viel später den maßgebenden Vertreter finden, in Schopenhauer, dem Schüler Schulzes, für dessen ganze Auffassung der Metaphysik es von entscheidender Bedeutung wurde, daß ihn Schulze zur kantischen Philosophie geleitet hat. Sollte die Metaphysik zu einem folgerichtigen System fortgebildet werden, so blieben nur zwei Wege offen. Entweder mußte das Ding an sich entschlossen beseitigt oder es mußte ein neuer Weg zu seiner Erkenntnis aufgewiesen werden. Den ersten Weg beschritt Fichte, den zweiten Schopenhauer. Beide aber konnten die Bedenken von Schulze überwinden, weil sie sich ihren Begriff der kantischen Philosophie nicht wie dieser in der Hauptsache nur nach der Kr. r. V. gebildet, sondern daneben auch entscheidende Anregungen von den beiden späteren Kritiken und besonders der Kr. pr. V. empfangen hatten. —

Nach der einen Seite wird diese ganze, von Jacobi auf die Bahn gebrachte Erörterung durch Fichte zum Abschluß geführt[3]),

---

[1]) Ebda. S. 294. 310.

[2]) Ebda. S. 154 f.

[3]) Neben ihm kann Beck keine selbständige Bedeutung zuerkannt werden. Sein Werk war veraltet, ehe es erschien. Ebenso können wir hier Maimon übergehen, denn seine eigentümliche Leistung liegt außerhalb der von uns verfolgten Gedankengänge; was er für diese hinzubringt, die Beseitigung des Ding an sich, war schon zuvor durch Jacobi ausgesprochen.

Digitized by Google

und dieser eröffnet damit zugleich die idealistische Richtung. Alle bisherigen Nachfolger Kants waren gewissermaßen in Halbheiten stecken geblieben. Erst Fichte denkt die angesponnenen Gedanken zu Ende und gelangt damit zu einer entschiedenen, folgerichtig durchgeführten Lösung. Es gelingt ihm dies aber nicht zuletzt deshalb, weil ihm als erstem unter allen bisher behandelten Denkern ein lebendiges Bild von dem Gesamtwerke Kants vor Augen steht. Alle bisher besprochenen Denker hatten sich ihre Vorstellung von der kantischen Philosophie durchaus nach der Kr. r. V. gebildet; die späteren Werke dienten ihnen vielleicht zur Ergänzung, aber nicht zur grundsätzlichen Umgestaltung dieser Vorstellung. Fichte ist als erster unter ihnen an die kantische Lehre überhaupt erst herangetreten, als alle drei Kritiken vorlagen; er hat sich ihren Gehalt in rascher Folge erarbeitet und ist dabei, wie wir wissen, durch die Kr. pr. V. zuerst wahrhaft für Kant gewonnen worden [1]). Die Kr. U. erscheint ihm dann von ganz besonderer Wichtigkeit, und er macht sich daran, einen erklärenden Auszug aus ihr herzustellen [2]). Es sollte von entscheidender Bedeutung werden, daß ihm von diesen späteren kritischen Werken her der Sinn der kantischen Lehre aufging. Dabei bot ihm die Kr. pr. V. vor allem Anregungen für ihre inhaltliche Auffassung, die Kr. U. für die Form der Philosophie.

Solch umfassender Ueberblick über das Ganze der kantischen Lehre klärt bald die Frage nach dem Ding an sich. Sie muß überhaupt aus ihrer entscheidenden Stelle weichen, die sie nur beanspruchen konnte, solange der Blick einseitig an die theoretische Philosophie gefesselt blieb. Tritt dagegen, wie bei Fichte, der Gedanke der moralischen Freiheit in den Mittelpunkt, so scheint alsbald klar, daß Kant in dem von Reinhold und Schulze angenommenen Sinne das Ding an sich niemals behaupten konnte, daß es den Sinn seiner Lehre aufheben würde. Die Freiheit ist der Kerngedanke Kants; sie kann in einer Welt realer, allem Bewußtsein entzogener Dinge an sich nicht bestehen. Ob Kant selbst seine Lehre so verstanden hat oder nicht, ist dabei noch nicht einmal von entscheidender Bedeutung, denn nicht auf die besondere Gestalt der kantischen Philosophie kommt es an, sondern auf ihren allgemein gültigen Gehalt. Fichte ist der erste Denker, der nicht mehr nur Kant erklären, sondern seine Grundgedanken verstehen will, vielleicht

[1]) Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel I² S. 111.

[2]) Ebda. S. 111–113.

Digitized by Google

sogar besser verstehen will, als es Kant selber gelang. Der Idealismus ist zu Ende zu denken und rein herauszustellen. Das bedeutet, daß alle Wirklichkeit unter der Idee der Einheit der Vernunft verstanden werden muß. Davon kann auch die Empfindung, in welcher alle bisherigen Erklärer Kants den Hinweis auf ein jenseits des Bewußtseins liegendes Dasein sahen, nicht ausgenommen sein. Auch sie muß als eine Stufe in der Selbstentfaltung der Vernunft verstanden werden. Jener Gegensatz, den die kantische Erkenntnislehre zwischen der Rezeptivität der Sinnlichkeit und der Spontaneität des Begriffs feststellte und der für die bisherigen Erklärer ein unbedingter war, muß vielmehr als nur bedingt, als bedingt durch eine höhere, beide Glieder umfassende Spontaneität der Vernunft verstanden werden. Die Kr. pr. V. und der Gedanke der transzendentalen Freiheit liefert diese höhere Spontaneität. Auch das Nicht-Ich ist durch das Ich gesetzt.

Erst in dieser Auffassung wird es möglich, der Philosophie wirklich jene systematische Form zu geben, die schon Reinhold verlangte, aber nicht zu leisten vermochte, weil er in der Vorstellung einen Begriff zugrunde legte, der auf ein unabhängiges Objekt deutete und sich damit der Selbsttätigkeit der Vernunft entzog. Erst Fichte hat mit voller Klarheit den Widerspruch zwischen Gehalt und Gestalt der kantischen Lehre erfaßt. Der Gehalt, die Selbstentwicklung der Vernunft, ist bereits mit vollkommener Klarheit ergriffen, aber Kant hat seiner Lehre noch nicht die diesem Gehalt entsprechende Gestalt zu geben vermocht, indem er die einzelnen Glieder des Vernunftvermögens nicht aus diesem als ihrer Bedingung herleitete, sondern einfach als Tatsachen in der Erfahrung aufwies. Fichte sieht seine Aufgabe in der Wissenschaftslehre von 1794 darin, Gehalt und Gestalt des Idealismus miteinander in Uebereinstimmung zu bringen, indem er die Handlungen der Vernunft in systematischer Folge aus dem obersten Grundsatz des Ich ableitet. Entscheidend wird dabei, daß Fichte die Kr. pr. V. als den eigentlichen Kern des kritischen Werkes betrachtet und den Gedanken der Freiheit als den Grund, aus dem alle übrigen Bedingungen der Vernunft erklärt und hergeleitet werden müssen. Er zuerst macht vollen Ernst mit dem Primat der praktischen Vernunft. Die Produktivität der Vernunft findet in dem obersten Grundsatz der Wissenschaftslehre von der Tathandlung des sich selbst setzenden Ich ihren Ausdruck. Es ist der einzige Satz, in dem Form und Inhalt einander vollkommen angemessen sind,

Digitized by Google

weil sie sich wechselseitig bestimmen und also keines anderen zu ihrer Bestimmung bedürfen. In dem obersten synthetischen Grundsatz der reinen Apperzeption, den Kant als letzte Bedingung aller Erkenntnis aufgewiesen hatte, findet Fichte dasselbe spontane Vermögen wieder, wie in der praktischen Vernunft, das aus Freiheit dort der Erkenntnis, hier dem Handeln Gesetze gibt.

Aus diesem obersten Satze die einzelnen Akte der Vernunft herzuleiten und so das kantische Werk als ein systematisches Ganze darzustellen, sieht Fichte als seine Aufgabe an. Für die Theorie nimmt er dabei dieselben Stufen an wie Kant selbst, und nur für das Praktische geht er in seinem System der Triebe allerdings weit über den verhältnismäßig engen Anschauungskreis Kants hinaus. Uns aber kümmert hier nicht so sehr dieser Inhalt, wie die neue Gestalt, welche Fichte der Philosophie gibt und durch welche er die Möglichkeit gewinnt, alle jene Akte als Stufen einer einheitlichen Entwicklung der Vernunft zu begreifen. Dabei steht diese Entwicklung unter dem obersten Gedanken, der in der Tat auch bei Kant das systematische Ganze seines Werkes bestimmt, unter dem Gedanken der Selbsterkenntnis der Vernunft (S. 416). Die Vernunft gelangt zur Einsicht über ihr eigenes Wesen. Mit dem Wissen vom Wissen hat es die Wissenschaftslehre zu tun; die immer wiederholte Selbstanschauung der Vernunft ist ihr Thema. Die Fähigkeit der Vernunft hierzu bezeichnet Fichte als intellektuelle Anschauung, das Vermögen der Vernunft, sich selbst Gegenstand zu werden und so in seinem eigenen Dasein als Subjekt und Objekt auseinander zu treten. Mit Recht macht Fichte geltend, daß er den Begriff in einem anderen Sinne verwendet, als in dem Kant ihn verworfen hat; daß Kant selbst ihn dagegen in seiner transzendentalen Apperzeption sehr wohl kenne. In der Tat kann nur Oberflächlichkeit die intellektuelle Anschauung bei Fichte und bei Kant miteinander verwechseln und daraus die Meinung herleiten, als habe Fichte ein Vermögen der Philosophie zugrunde gelegt, das Kant dem Menschen absprach. In Wahrheit unterscheidet sich der Ausdruck sogar grammatisch bei beiden. Anschauung des Intellekts: Kant versteht diesen Genitiv subjektiv und deutet also auf eine Anschauung, die der Intellekt selber besitze. In diesem Sinne sprach er dies Vermögen mit Recht dem Menschen ab. Fichte dagegen versteht den Genetiv objektiv und redet von einer Anschauung, die sich auf den Intellekt richtet. In diesem Sinne kann auch Kant dies Vermögen nicht leugnen, ist es doch sogar dasselbe Vermögen, dessen er sich selbst bedienen

Digitized by Google

mußte, um die Handlungen der Intelligenz, um deren Sonderung und Verknüpfung er bemüht war, vorstellig zu machen. Nicht an das von Kant gelehrte, sondern an das von ihm geübte Verfahren knüpft Fichte an.

Das Bewußtsein ist demnach sowohl Subjekt wie Objekt, es enthält sowohl die ideale wie die reale Reihe in sich. Jenes X der sinnlichen Anschauung, das für Kant die Realität gewährleistete, soll in die Reihe der Produktionen des Bewußtseins mit hineingenommen, und auf jeder Stufe dann die objektive Realität des Gegenstandes wie die subjektive Anschauung desselben aus den Bedingungen des Bewußtseins hergeleitet werden. Dies gelingt Fichte, indem er den Gedanken der transzendentalen Bestimmung des Gegenstandes bei Kant weiterbildet. Er besagt, daß dieselben Bedingungen, durch welche die Erkenntnis des Gegenstandes bestimmt ist, auch den Gegenstand selber bestimmen; die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Diese Bedingungen sind aber keine anderen als die Funktionen des Bewußtseins, die sich in ihrer Tätigkeit somit in doppelter Gestalt als schöpferisch erweisen. Sowohl der Gegenstand wie die Erkenntnis des Gegenstandes geht aus ihrer Tätigkeit hervor, Objekt wie Subjekt, reale wie ideale Reihe. Beide unterscheiden sich aber dadurch, daß dem Bewußtsein seine Erkenntnis auch wirklich als eigene Tätigkeit, sein Gegenstand nicht als solche, sondern als gegeben erscheint. Dort ist das Ich sich also seiner Tätigkeit bewußt, hier nicht. Und so unterscheiden sich beide Formen der Produktion als bewußte und unbewußte. In der unbewußten Produktion des Ich entsteht die gegenständliche Welt, in der bewußten entsteht ihre Erkenntnis. Die bewußte Produktion folgt beständig der unbewußten nach, um ihre Gestaltungen in den Zusammenhang der Erkenntnis einzubeziehen. So wird von Fichte der leibnizsche Gedanke von den Stufen des Bewußtseins zurückgewonnen, und ähnlich wie von Leibniz die Welt der Tatsachen als ein unbewußter Ausdruck der Vernunftwahrheit erfaßt.

Diese Produktion aber ist an ein Vermögen gebunden, daß Fichte abermals im Anschluß an Kant in den Mittelpunkt der philosophischen Reflexion stellt: an die Einbildungskraft. Sie stand, aufs Ganze gesehen, auch im Mittelpunkte von Kants Erkenntnislehre, vollzieht sich doch in ihrem Bereich, dem des Schematismus, die Verknüpfung von Anschauung und Begriff, auf der überhaupt alle gegenständliche Erkenntnis beruht. Die Einbildungskraft ist das

Digitized by Google

schöpferische Vermögen, welches die bloße Gegebenheit der Anschauung mit der Spontaneität des Begriffs belebt und den Begriff mit dem reichen Inhalt der Anschauung erfüllt. Die Einbildungskraft muß die verschiedenen Stufen des Ich ins Bewußtsein heben, damit sie als solche aufgefaßt und in ihrer Eigenart festgestellt werden. Ist die Tätigkeit der Einbildungskraft unbewußt, so entstehen Vorstellungen mit dem Gefühl der Notwendigkeit, die daher als objektive und gegebene aufgefaßt werden, ist sie bewußt, so entstehen Vorstellungen mit dem Gefühl der Freiheit, in denen wir also unsere eigene Tätigkeit als Erkennende wiederfinden.

Der Stufenbau des Bewußtseins, durch welchen Fichte in seiner Wissenschaftslehre hindurchführt, ist begrenzt durch das Wesen der Vernunft. Selbsterkenntnis der Vernunft ist der große Gegenstand, um den es sich handelt. Das bedingte Mannigfaltige des Bewußtseins wird auf eine höchste Einheit als seine oberste Bedingung zurückgeführt und wiederum aus dieser hergeleitet. Fichte aber erkennt, daß der Begriff der Vernunft als oberster Einheit aller Erkenntnis sich bei Kant in einem doppelten Sinne vorfindet, sowohl als Grundlage, wie als Ziel aller Erkenntnis. Dort ist es die Einheit der Apperzeption, welche als oberste Vernunftbedingung alle Erkenntnis zu einer synthetischen Einheit verbindet, hier ist es die Einheit des Vernunftbegriffes, welche als oberste Regel alle Handlungen des Verstandes zu einer Einheit hinlenkt. Diese beiden Formen der Vernunfteinheit werden von Fichte deutlicher einander gegenübergestellt und zum Ausgang und Ziel der ganzen Stufenreihe der Handlungen des Bewußtseins gemacht. Das Ich als Grundsatz bildet den Ausgang, das Ich als Idee das Ziel. Zwischen beiden entfaltet sich der ganze Gliederbau des Vernunftlebens, dessen Stufen zumal auf der theoretischen Seite im Anschluß an Kant bestimmt werden. Was das Ich aber auf diesem Wege, der es im Kreise zu sich selbst zurückführt, gewinnt, ist das Bewußtsein seiner selbst. Der Weg ist nichts anderes als die Selbsterkenntnis der Vernunft. Der Inhalt ist beide Male, im Ich als Grundsatz und im Ich als Idee, derselbe, nur dort noch unbewußt, ohne Entfaltung seiner Glieder, hier in höchster Bewußtheit und in klarer Gliederung all seiner Gestalten.

Mit diesen fichteschen Gedankengängen in der Wissenschaftslehre von 1794 ist die Begründung der idealistischen Richtung vollendet. Auf diesem Boden baut sich nun in mehreren Absätzen das große Gebäude der idealistischen Philosophie auf. Fichte hat

Digitized by Google

an diesem Aufbau auch selber noch teilgenommen, indem er seit 1796 bemüht war, seiner Wissenschaftslehre eine Form zu geben, welche unabhängig von der Gliederung des kantischen Systems aus dem idealistischen Gedanken als solchem gewonnen wäre. Der Gegensatz von theoretischer und praktischer Philosophie, welcher für den Aufbau der ersten Darstellung noch maßgebend war, erwies sich angesichts des tieferen Gehaltes des Idealismus als zufällig. Hatte doch Kant selber schon in der Kr. U. diesen Gegensatz in Wahrheit überwunden. Er war von ihm zuvor so scharf herausgearbeitet, um einen freien, durch keine Sinnlichkeit gehemmten Zugang zur intelligibeln Welt zu gewinnen. In der Kr. U. aber war es ihm nur noch auf die Verbindung und nicht mehr den Gegensatz beider Glieder angekommen. In der teleologischen Betrachtung sollte die Idee an der Wirklichkeit selbst aufgewiesen werden. Indem damit die Darstellung der Wirklichkeit als Ideenzusammenhang der Philosophie zur Aufgabe gestellt war, erschien jener Gegensatz von theoretischer und praktischer Einstellung als nebensächlich. In beiden Betätigungen ist es ja die Vernunft, welche das Gesetz herbeibringt, ist die Vernunft der Träger der Ideen, um deren Zusammenhang es zu tun ist. Mag jener Gegensatz also an seinem Orte noch seine Bedeutung behalten, als grundlegender jedenfalls kann er nicht mehr anerkannt werden. Und so hat Fichte ihn selber in den späteren Darstellungen seiner Lehre aufgegeben, um die Selbstentfaltung der Vernunft als eine einheitliche darzulegen. Aber so beachtenswert an sich diese spätere Entwicklung des großen Denkers sein mag, so hat sie doch für die Geschichte des deutschen Denkens überhaupt keine größere Bedeutung mehr gewonnen. Seine geschichtliche Sendung für die Entwicklung der Metaphysik hatte Fichte mit der ersten Darstellung seiner Wissenschaftslehre vollbracht; für die Erfüllung ihrer weiteren Aufgaben traten nunmehr jüngere Denker ein, an deren Namen sich die folgende Entwicklung knüpft.

In demselben Jahr, da Fichte seine neue Darstellung der Wissenschaftslehre bietet, beginnt Schelling mit seiner selbständigen Entwicklung. Wie Fichte an das Ergebnis der kantischen, so knüpft er an das Ergebnis der fichteschen Lehre an. Der Gegensatz von theoretischer und praktischer Vernunft ist überwunden; viel wichtiger erscheint der von Fichte aus dem Begriff des Transzendentalen entwickelte Gegensatz bewußtloser und bewußter Produktion. Aus ihm entwickelt sich das neue Begriffspaar, das fortan den Aufbau der Metaphysik bestimmen sollte: Natur und Geist. Für Schelling steht

Digitized by Google

zunächst der Naturbegriff im Vordergrunde. Die methodischen Erörterungen, welche die Entwicklung des Denkens von Kant bis Fichte bestimmt hatten, gelten als abgeschlossen; die Metaphysik scheint reif, sich nunmehr der inhaltlichen Deutung der Wirklichlichkeit selber zuzuwenden. In der Naturwissenschaft eröffnen sich ganz neue Aussichten auf einen engeren Zusammenhang zwischen den verschiedenen Naturgebieten. Die Einheit der Natur, von Kant gefordert, aber in der Verschiedenheit der von ihm für die Gebiete des Organischen und Anorganischen zugelassenen Betrachtung doch wieder aufgegeben, scheint hier von der Seite der objektiven Naturerkenntnis selbst durchsichtig zu werden. So will Schelling den Durchbruch in das offene Feld objektiver Wissenschaft vollziehen, indem er mit dem Gedanken der bewußtlosen Produktion das Mittel gewinnt, die Naturerscheinungen auf allen Stufen als Aeußerungen geistiger Bedingungen zu erfassen. Während Fichte in der Hauptsache durch die Kr. pr. V. zum Kantianer geworden war, steht Schelling ganz auf dem Boden der Kr. U. Sie hatte die Aufgabe gestellt, die Natur als Einheit unter der Idee des Zweckes zu begreifen, eine Aufgabe, mit deren Lösung Schelling, gestützt zugleich auf die neuen Ergebnisse der Naturwissenschaften selbst, Ernst macht. Er steht in dieser Hinsicht neben Schiller, der ebenso von der Kr. U. ausgehend, deren Gedanken gleichfalls auf die objektive Wirklichkeit anwandte und sich dafür nur das andere, in der Kr. U. abgegrenzte Gebiet erwählte, die Kunst.

Je mehr sich diese objektive Wendung aber bei Schelling ausbildet, umso selbständiger tritt die Natur aus dem Zusammenhang der Transzendentalphilosophie hinaus. Gestützt auf den Gedanken der unbewußten Produktion, begreift Schelling ihre Gestaltungen als Potenzen in der Entfaltung einer objektiven Weltseele, und der Zusammenhang mit den Bedingungen des erkennenden Bewußtseins, aus dem diese Potenzen ursprünglich ihre Rechtfertigung erfuhren, wird lose. Damit wird dann die Transzendentalphilosophie als die Darstellung der bewußten Produktion zum selbständigen Teile und tritt als zweites Glied neben die Naturphilosophie. In seinem System des transzendentalen Idealismus wiederholt Schelling so noch einmal den ganzen Aufbau der kantischen Lehre in ihrer Gliederung nach Theorie, Praxis und Kunst; aber auch hier macht sich die objektive Wendung seines Denkens geltend, indem er zumal die Entfaltung der praktischen Vernunft in ihrer objektiven Anwendung darstellt und sie zu einer Philosophie der Geschichte erweitert.

Digitized by Google

Damit treten Natur und Geist sich als zwei Reihen gegenüber, in denen das gleiche geistige Prinzip sich entfaltet. Auch Schelling sucht, wie Kant und Fichte, den gemeinsamen Ort ihres Ursprungs aufzuweisen, aber er findet ihn, der objektiven Wendung seines Denkens entsprechend, nicht mehr im Ich, sondern in der Substanz, die nur nicht nach Art der realen Reihe, sondern nach Art der idealen, und also als Subjekt, gedacht werden muß. Als die höchste Identität, in welcher der Gegensatz von Sein und Denken, Objekt und Subjekt, realer und idealer Reihe vereinigt ist, wird sie über die Reiche von Natur und Geist erhöht. Kants Platonismus bildet sich wieder zum Neuplatonismus fort, indem die höchste Einheit jenseits aller Wirklichkeit und doch als die lebendige Bedingung aller Wirklichkeit gesucht wird.

Diese oberste Einheit ist Idee, oder mehr noch als Idee, die Bedingung aller Ideen. Schelling ist, auch darin ähnlich den Neuplatonikern, bemüht, sie in ihrer Reinheit und also erhaben über alle Wirklichkeit zu erfassen. Aber indem er das tut, klafft auch hier wieder ein Gegensatz zwischen Gehalt und Gestalt der Metaphysik auf. Von der Seite des Inhalts gesehen, ist das Eine die Bedingung und der Ursprung aller Wirklichkeit in Natur und Geist. Von der Seite der Form gesehen, erscheint dagegen das Eine in abstrakter Sonderung von der Wirklichkeit und ohne Vermittlung zu dieser. Dieser Widerspruch muß gelöst werden, indem die Idee als der erzeugende Grund der Wirklichkeit nicht nur behauptet, sondern wahrhaft dargetan wird. Damit wird die letzte und höchste, dem Idealismus gestellte Aufgabe gelöst, die Wirklichkeit selbst unter dem Zusammenhang der Ideen zu begreifen.

Diese Aufgabe wird von Hegel aufgenommen und vollendet. Er bringt damit die von Kant auslaufende idealistische Gedankenrichtung überhaupt zu ihrem Abschluß. Es kommt darauf an, Idee und Wirklichkeit miteinander zu versöhnen, indem die Idee als die gestaltende Macht der Wirklichkeit aufgewiesen wird. Die Idee muß aus ihrer abstrakten Sonderung gegenüber der Wirklichkeit, in welche sie Schelling verbannt hatte, hinausgeführt werden; sie muß, statt sich nur einfach als das Eine gegenüber der Vielheit der Wirklichkeit zu behaupten, sich zu einem Reichtum mannigfaltiger Bestimmungen auseinander legen. Und die Wirklichkeit muß sich auf jeder Stufe ihrer Gestaltung als von der Idee bedingt erweisen. Auch hier ist der bestimmte Ausgangspunkt von Kant nicht unwesentlich. Selbstverständlich steht auch Hegel das Denk-

Digitized by Google

gebäude Kants als Ganzes vor Augen. Aber man kann trotzdem zweifeln, ob er wie Schiller und Schelling die Kr. U. in ihrer ganzen abschließenden Bedeutung erkannt hat. Dagegen wurde er in seiner Jugend am meisten von Kants Religionsschrift beeinflußt; ihre Wirkung auf Hegels Jugendschriften ist bekannt, sie reicht aber in ihren Ausläufen viel weiter. Ist doch die Frage, welche sich Kant dort angesichts der geschichtlichen Tatsache der Offenbarung stellte, nämlich wie weit es möglich sei, in ihr den Vernunftbegriff der Religion wiederzufinden, die Frage der hegelschen Philosophie, nur nicht mehr eingeschränkt auf das religiöse Gebiet. Die Wirklichkeit zur Idee zu erheben, an der Tatsache die Vernunft aufzuweisen, diese allgemeinste Aufgabe der Philosophie war dort von Kant an einer bestimmten Frage zum ersten Male wieder ergriffen worden; sie wird von Hegel nur auf das Ganze der Wirklichkeit ausgedehnt und in strengem einheitlichem Verfahren durchgeführt.

Von den kritischen Werken Kants als solchen zeigt sich Hegel unmittelbar vielleicht weniger berührt. Keines derselben hat ihn, wie seine Vorgänger, einmal für Kant gewonnen; und so hat man bei seinen Einwänden gegen Kant öfter sogar den Eindruck, daß er sich sein Bild der kantischen Philosophie mehr nach den Kantianern und dem an Kant anschließenden Kampfe um das Ding an sich gemacht habe. Er sieht deshalb mehr den Gegensatz zwischen sich und Kant, und das ist im allgemeinen sowohl auf Seiten der Kantianer wie der Hegelianer bis auf den heutigen Tag so geblieben. Nach seiner Auffassung von Kant herrscht bei diesem der Gegensatz zwischen Begriff und Sein, Idee und Wirklichkeit, und die kantische Lehre treibe sich daher in bloß formalen Bestimmungen herum, ohne jemals wahrhaft zu der Sache selbst zu kommen. Es werde immer nur über die Sache geredet, nämlich die Möglichlichkeit ihrer Erkenntnis erwogen, aber niemals komme es dazu, die Sache selber reden zu lassen und die Wahrheit der Sache darzulegen. Und dieser Formalismus werde noch befestigt und gleichsam verewigt, indem Kant die Erkennbarkeit der Sache ausdrücklich leugne.

An diesen Ausführungen ist gewiß so viel richtig, daß Kant, um die Begründung eines neuen Verfahrens für die Metaphysik bemüht, noch nicht dazu gekommen war, dies Verfahren auch in vollem Umfange anzuwenden. Und weil gerade diese Anwendung auf den ganzen Umfang der Wirklichkeit Hegels Aufgabe wurde,

Digitized by Google

war er berechtigt, diese Schranke des kantischen Denkens hervorzuheben. Aber der weitere Vorwurf, daß Kant selbst das echte Verfahren noch gar nicht entdeckt habe und daß er in einer unfruchtbaren Verneinung verharre, indem er die Erkennbarkeit der Sache selber leugne, trifft sicher nicht das Richtige, und es ist eine geschichtlich sehr oberflächliche Betrachtungsweise, wenn man heute noch sowohl auf Seiten der Anhänger Kants wie der Anhänger Hegels vielfach in diesem Punkte den Gegensatz beider erblickt. In Wahrheit hat ja gerade Kant, indem er den Vernunftbegriff wieder entdeckte, das echte Verfahren der Philosophie, das auch von Hegel geübt wird, überhaupt erst wieder ermöglicht, und wenn er es auch noch nicht so folgerichtig wie Hegel durchgeführt hat, so lassen sich doch wichtige Bestandteile desselben bei ihm nachweisen. Aus dem, was früher (S. 400—427) über das Verfahren der transzendentalen Metaphysik gesagt ist, wird das schon in manchem deutlich geworden sein.

Wenn es Hegel mit Recht als seine Aufgabe ansah, Idee und Wirklichkeit miteinander zu versöhnen, den Gegensatz von Begriff und Sein zu überwinden, so kann doch kein ernstlicher Zweifel darüber bestehen, daß ihm die Lösung dieser Aufgabe nur auf dem Boden des von Kant entdeckten transzendentalen Gedankens möglich war. Ist es doch geradezu der Sinn der transzendentalen Methode, im Gegensatz zur dogmatischen, die Kluft zwischen Begriff und Sein zu überwinden, indem der Begriff selbst als konstituierender Faktor des Seins und das Sein als durch den Begriff zustande gekommen aufgewiesen wird. Der Dogmatismus hielt Begriff und Sein in abstrakter Sonderung einander gegenüber und gelangte darum nicht von jenem zu diesem. Dagegen ist es gerade die Tat des Kritizismus, das Sein als Funktion des Begriffs entdeckt zu haben, und ohne diese Entdeckung wäre Hegels Werk niemals möglich gewesen. Allerdings schrieb Kant, wie wir wissen, in seiner sorgfältigen Abgrenzung des Erkenntnisbegriffs nur dem Verstandesbegriff eine bestimmende Beziehung auf die Anschauung zu, während er in der Kr. r. V. eine Beziehung des Vernunftbegriffs auf die Anschauung überhaupt leugnete, und ihn nur als Regel für die Verstandesbegriffe einführte. In der Kr. U. dagegen suchte er gerade die Verbindung des Vernunftbegriffs mit der Anschauung herzustellen; sie erfolgte, indem die Idee als Zweck gefaßt wurde, allerdings nicht für die bestimmende, sondern für die reflektierende Urteilskraft, wodurch keine der exakten vergleichbare Erkenntnis entstand, sondern nur

Digitized by Google

eine Art der Betrachtung, durch welche das Mannigfaltige der Anschauung der Einheit des Vernunftbegriffs unterworfen wurde.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Hegel in dieser Hinsicht völlig auf dem in der Kr. U. gelegten Boden steht. Das Mannigfaltige der Anschauung der Einheit der Vernunft zu unterwerfen, ist auch seine Aufgabe; und die Beziehung zwischen beiden wird hergestellt durch die teleologische Betrachtung, indem die anschauliche Wirklichkeit hinsichtlich ihrer Angemessenheit zum Vernunftbegriff beurteilt und dieser also als ihr Zweck behandelt wird. Soweit stimmt Hegel völlig mit dem von Kant in der Kr. U. begründeten Verfahren überein; daß Kant in der Kritik der teleologischen Urteilskraft nicht nur die gemeinhin so genannte Teleologie, sondern das Verfahren der Philosophie überhaupt begründete, wird erst hier ganz deutlich. Aber Hegel geht über dieses Verfahren hinaus, indem er die Art der dabei anzuwendenden Reflexion näher bestimmt. Die besondere Beschaffenheit der Reflexion, durch welche der Inhalt der Anschauung der Idee unterworfen oder die Idee an der Anschauung aufgewiesen wird, hatte Kant nicht angegeben. An dieser Stelle aber, wo das von Kant gelehrte Verfahren nicht mehr weiter half, trat nunmehr das von Kant selbst geübte Verfahren ergänzend ein.

Indem Idee und Wirklichkeit unmittelbar aufeinander bezogen wurden, entstand die von Kant wieder entdeckte Dialektik. Sie fand in den Antinomien ihren reinsten Ausdruck, weil hier die wechselseitige Unangemessenheit von Idee und Wirklichkeit am deutlichsten hervortrat. Kant betonte an dieser Dialektik vor allem die negative Seite, um damit den Dogmatismus zu widerlegen, welcher die Idee einfach als ein Wirkliches behandelte. Aber auch hier hat Hegel nicht recht, wenn er Kant vorwirft, er habe die Antinomien als endgültig unlösbar angesehen. Vielmehr hat Kant gerade den Weg zu ihrer Lösung gezeigt, nämlich durch die Trennung der anschaulichen und intelligibeln Welt. Weil die anschauliche Wirklichkeit niemals der Idee völlig zu entsprechen vermag, entstehen die Antinomien, wenn beide vereinigt werden sollen, und sie verschwinden, wenn beide in ihrer Reinheit nebeneinander gestellt werden. Nur hat Kant solche Antinomien allein an den wenigen, von ihm in der Kosmologie behandelten Begriffe aufgewiesen und noch nicht die antinomische Natur des Begriffs überhaupt entdeckt. Hegel hätte daher nur den Vorwurf gegen ihn erheben dürfen, den Kant selber Hume machte, nämlich daß er sich sein Problem nicht im Ganzen vorgestellt habe.

Digitized by Google

In jenen beiden Gedankenreihen ist die Hegelsche Dialektik vorbereitet; sie vereinigt, ergeben die Form der Reflexion, mit welcher die Urteilskraft zur Wirklichkeit die dieser angemessene Idee sucht, und welche bei Kant noch vermißt wurde. Das Einheitsstreben unserer Vernunft treibt uns an, beständig von der Wirklichkeit zur Idee aufzusteigen, die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit in der Einheit der Idee zu vereinigen. So lehrte die Kritik der teleologischen Urteilskraft. Diese Vereinigung aber ergibt notwendig Widersprüche, weil Idee und Wirklichkeit einander unangemessen sind, Widersprüche, die nur gelöst werden können, indem Idee und Wirklichkeit wieder getrennt werden. So lehrte die Dialektik der Kr. r. V. Aus dieser Trennung strebt die Vernunft wieder zur Einheit zurück, wodurch ein neuer Widerspruch entsteht und eine neue Trennung nötig wird. So kommt es zu jenem Fortschreiten der Vernunft von Stufe zu Stufe, das Kant selber noch nicht übte, das aber in den Bemühungen seiner Nachfolger, die von ihm unterschiedenen Funktionen des Bewußtseins aus ihrer Grundbedingung herzuleiten, vorbereitet ist. Die Angemessenheit der Wirklichkeit zur Idee und umgekehrt ist nicht, wie der Dogmatismus annahm, von vorherein vorhanden, sie muß vielmehr, wie Kant gezeigt hatte, in fortschreitender Reflexion beständig gesucht werden, und bei diesem Suchen bewähren sich die Widersprüche, welche den Dogmatismus widerlegten, als die Hilfsmittel, um beide Seiten fortschreitend mehr und mehr aneinander anzugleichen.

Die besondere Form dieses Fortschrittes aber wird durch die Bedeutung bestimmt, welche die Verneinung innerhalb des Vernunftbegriffs erhält. Für den Verstandesbegriff ist die Verneinung die einfache Vernichtung; er wird durch die Verneinung beseitigt. Der Vernunftbegriff dagegen, welcher als das Unbedingte die ganze Reihe der Bedingungen, insofern sie beschränkt sind, verneint, bewahrt diese Reihe doch zugleich in sich. Für ihn gewinnt die Verneinung daher eine positive Bedeutung. Sie ist hier nicht das bloß formale Nein, welches den Verstandesbegriff vernichtet, sondern Verneinung des besonderen Inhalts, deren Ergebnis daher nicht Nichts ist, sondern ein bestimmter neuer Inhalt, in den der vorangegangene, verneinte, mit aufgenommen ist. Auch diesen Gedanken hat Kant vorbereitet. Daß die Verneinung für die „Weltweisheit" eine ganz andere, nämlich positive Bedeutung besitze, als in der bloß formalen Logik, hatte Kant schon in seiner Jugendschrift über die negativen Größen ausgeführt (S. 135 f.), und in seinen Kritiken hatte er tatsächlich schon

Digitized by Google

mehrfach von der hieraus sich ergebenden Dreigliederung Gebrauch gemacht. Er hatte sie selbst als die synthetische Vereinigung von Bedingung, Bedingtem und dem Begriff, der aus ihrer Vereinigung entspringt, bezeichnet (V 197 Anm.). In dem Bedingten ist die Bedingung verneint und zugleich behauptet. Und so handelt es sich auch bei Hegel um das immer neu herzustellende Verhältnis von Bedingung und Bedingtem, indem die Idee als die Bedingung der Wirklichkeit, diese aber in ihrem beständigen Widerspruch zu jener und zugleich in ihrem beständigen Streben zur Vereinigung mit ihr dargestellt wird.

Indem Hegel mit dieser positiven Verwendung der Verneinung Ernst macht und sie nicht nur gelegentlich gebraucht, ergibt sich das Eigentümliche seines Verfahrens. Der Vernunftbegriff wird, indem er die Verneinung in sich aufnimmt, selber als ein fortschreitender, sich entwickelnder erkannt. Hier gewinnt Kants Gedanke der reflektierenden Urteilskraft, welche die Einheit der Erkenntnis nicht wie die bestimmende von Anfang an besitzt, sondern beständig sucht, erst seine ganze Fruchtbarkeit. Die Erörterung bewegt sich nicht mehr, wie in der früheren Philosophie und zumal im Dogmatismus, auf einer einheitlichen logischen Ebene, sondern schreitet beständig von Stufe zu Stufe aufwärts. Mit Recht weist Hegel in der Einleitung zu seiner Logik auf die alte Ontologie zurück und erklärt, daß nunmehr seine objektive Logik in deren Stelle eintrete. Diese Bemerkung hat eine noch allgemeinere Bedeutung. In der Tat ist Hegels Aufgabe die gleiche, die einst Wolff sich gestellt hatte: die Tatsachenwahrheiten zu Vernunftwahrheiten zu erheben, die anschauliche Wirklichkeit in der ganzen Summe ihres Inhalts als einen Zusammenhang von Ideen zu begreifen. Aber Wolff war an die Lösung dieser Aufgabe mit einer unzureichenden Methode herangegangen, der dogmatischen, welche nur den Verstandesbegriff kannte und, indem sie die Wirklichkeit ihm unterwerfen wollte, sie einem äußerlichen, ein für allemal fertigen Begriffsschematismus unterwarf. Erst Hegel gewinnt die wahre dialektische Methode zurück, welche die logische Form als das einwohnende Wesen der Sache selber und die bewegende Kraft derselben erfaßt. Aber diese dialektische Methode baut sich völlig auf Kants transzendentaler Methode auf. Kants Entdeckung des Vernunftbegriffs und seine kritische Untersuchung über das Verhältnis von Begriff und Anschauung, sind die Voraussetzungen, welche den Fortschritt von Wolff zu Hegel bedingen und welche Hegel die Erfüllung einer Aufgabe er-

Digitized by Google

möglichten, die Wolff wohl bereits erkannt hatte, an deren Lösung er aber mit seinen unzureichenden Mitteln scheitern mußte. —

Die realistische Richtung des nachkantischen Denkens verläuft nicht in dieser strengen Folgerichtigkeit, weil die einzelnen hier in Betracht kommenden Denker mehr selbständig nebeneinander treten, ja einander zum Teil befehden, und nicht einen, bei allen Unterschieden doch deutlich erkennbaren Schulzusammenhang bilden, wie die Denker der idealistischen Reihe. Was sie eint, ist nur die gemeinsame Ueberzeugung, daß das Ding an sich nicht in die Entwicklung des Geistes selbst aufgelöst werden dürfe, sondern als eine ursprüngliche Realität außer allem Bewußtsein anerkannt werden müsse. Jacobi und Schulze, welche die realistische Reihe anregten, indem sie auf den allein widerspruchsfreien Sinn hinwiesen, in welchem die Transzendentalphilosophie verstanden werden müsse, sind andrerseits durch ihre eigenen metaphysischen Ueberzeugungen Vorläufer dieser realistischen Reihe. Allerdings müssen wir hinzufügen, daß — besonders durch die starken Wirkungen, welche Jacobi ausübte, — einzelne Bestandteile des realistischen Gedankens auch in die idealistische Reihe versprengt sind. Besonders bei Fichte machen sie sich geltend; etwa das letzte Buch der Schrift über die Bestimmung des Menschen kommt in manchen Ausführungen Schopenhauer sehr nahe. Aber diese einzelnen Schwankungen können wir, da es uns nur auf die großen Linien ankommen darf, beiseite lassen.

Der realistische Gedanke selbst kann nun eine doppelte Wendung nehmen. Sein Wesen liegt darin, daß der Begriff des Transzendentalen und damit die innere Verknüpfung zwischen Begriff und Sein, Vorstellung und Wirklichkeit preisgegeben wird. Beide Seiten fallen auseinander, und Bewußtsein und Ding treten sich wieder als selbständige Teile gegenüber. Hier erscheint dann die kantische Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich als die Hauptsache. Während in dem Begriff des Transzendentalen der wahre Begriff des Gegenstandes für die Erkenntnis begründet werden sollte, wird hier wieder nach einem Gegenstande als dem allein wahren gefragt, der niemals Gegenstand der Erkenntnis werden kann. Indem sich damit beide Seiten trennen, kann sich die Reflexion jeder von ihnen gesondert zuwenden. Es wird entweder nur auf die Bedingungen des Bewußtseins reflektiert und der Gegenstand, weil er nun einmal unerkennbar sei, beiseite geschoben. Oder es wird diese Reflexion auf die Bedingungen des Bewußtseins beiseite geschoben, weil durch diese der

Digitized by Google

Gegenstand ja doch nicht erfaßt werden könne, und vielmehr nach einem neuen Wege, ihn doch zu ergreifen, gesucht. Dort entsteht eine realistische Bewußtseinslehre, hier eine realistische Seinslehre. Dort wird die Psychologie, hier die Ontologie Grundlage aller Philosophie werden. Gemeinsam ist beiden Richtungen, daß ihnen jene Ausbreitung des Idealismus auf die objektive Welt des Geistes mangelt, sondern daß sie sich in der Hauptsache auf das Verhältnis des subjektiven Bewußtseins zu seinem Gegenstande beschränken.

Die psychologische Richtung des Kantianismus ist schon frühzeitig hervorgetreten. Auch sie nimmt von Jena ihren Ausgang, wo der neben Reinhold und Fichte wirkende Erhard Schmid die Begründung der kritischen Lehre in einer psychologischen Anthropologie suchte. Er gab seit 1793 ein Psychologisches Magazin heraus; in ihm ließ Jacob Friedrich Fries, der Hauptvertreter dieser Richtung, seine ersten Schriften erscheinen. Kant hatte alle Inhalte unsres Erkennens und Handelns aus den Bedingungen der Vernunft hergeleitet; er hatte dabei dargetan, daß sie nur soweit für uns zu begreifen sind, als diese Bedingungen reichen. Die Untersuchung unsres Vernunftvermögens ist demnach die Voraussetzung für alle philosophische Erkenntnis, für jede Metaphysik. Auch Kant hatte einmal in einer gelegentlichen brieflichen Bemerkung das ganze kritische Geschäft in der Frage nach dem Wesen des Menschen sich vollenden lassen (XI 414, vgl. oben S. 417 f.), und er hatte gerade in dem Jahre, da Fries seine ersten Abhandlungen veröffentlichte, seine Anthropologie in pragmatischer Hinsicht herausgegeben (1798), in der ganz offenbar die gleichen Bewußtseinsformen entwickelt wurden, welche auch die in der Kritik zugrunde gelegte Gliederung des Vernunftvermögens bestimmten.

Dieser Ansatz in Kants eigenem Werk muß Fries zugegeben werden, um sein Denkgebäude billig zu beurteilen. Er hält sich dabei in gewisser Weise viel enger an Kant selbst als die idealistischen Denker. Während diese das Ergebnis der Kritik nur als Ausgang benutzten, um zu ihrer eigenen Gedankenentwicklung zu kommen, steht für Fries gerade der besondere Inhalt und Aufbau der Kritiken im Mittelpunkte. Er beseitigt nur den Begriff des Transzendentalen und leugnet daher, daß durch unsere Erkenntnisformen der Gegenstand selbst bestimmt werde. Dieser bleibt vielmehr das Unerkannte, und die Vernunft wird ganz auf sich selbst zurückgewiesen. Selbsterkenntnis der Vernunft, die in der Selbst-

Digitized by Google

beobachtung gewonnen wird, ist also das einzige Geschäft der Philosophie. In ihr wird die einzige, uns erreichbare Evidenz gewonnen.

Dabei will aber Fries nicht, indem er die psychologische Anthropologie zur Grundwissenschaft macht, jede Allgemeingültigkeit der Erkenntnis leugnen. Im Gegenteil. Die Philosophie hat es nur mit apriorischer Erkenntnis zu tun, unter welcher Fries mit Kant diejenige Erkenntnis versteht, welche rein aus der Vernunft selber hervorgeht. Dies sind die ewigen Wahrheiten oder die Ideen, welche der Vernunft, ohne Rücksicht auf den besonderen Inhalt, in jedem Zustande ihrer Tätigkeit beharrlich zukommen. Die Entwicklung dieser Ideen und die Bestimmung ihres Erkenntniswertes ist die Aufgabe der Philosophie.

In der Entfaltung dieser Ideen unterscheidet Fries nun in engem Anschluß an den Aufbau des kantischen Systems selber und unter offenbarem Einfluß von Jacobi drei Stufen. Sie bezeichnen ebenso viele Stufen unserer Auffassung. Die unterste Stufe ist das Wissen; es richtet sich nur auf die Erscheinung und hat es mit den Ideen der Natur und des Geistes zu tun. Darüber steht der Glaube; er richtet sich auf die Ideen des Uebersinnlichen, auf Freiheit und intelligible Welt. Zu ihnen, die den Umkreis der Kr. r. V. und Kr. pr. V. umschreiben, tritt dann endlich die Ahndung, welche das Endliche mit dem Ewigen wieder vereinigt, indem sie die Ideen des Intelligibeln in der Erscheinung aufsucht. Fries bringt sie mit der reflektierenden Urteilskraft Kants in Verbindung, enger aber noch mit dem Gefühle, das unter den Ideen des Schönen und Erhabenen die Erscheinung als Symbol des Ewigen erfaßt. Während Fries eine teleologische Betrachtung der Natur ablehnt und daher auch Kants Kritik derselben zurückschiebt, bedeutet doch auch ihm die Kr. U. den Abschluß des kantischen Systems, aber nicht wie den Idealisten in ihrem teleologischen, sondern in ihrem ästhetischen Teile.

Neben den Psychologen Fries tritt der Ontologe Herbart, der bei aller Gegensätzlichkeit seiner Bestrebungen doch in der realistischen Auffassung der Ergebnisse der kantischen Philosophie mit jenem einig ist. Auch er sagt dem transzendentalen Gedanken völlig ab, und Sein und Bewußtsein fallen damit auseinander. Aber er sieht nun die Aufgabe der Philosophie nicht, wie Fries, in einer Analyse des Bewußtseins, sondern betrachtet das Sein als ihren eigentlichen Gegenstand. Das von dem Bewußtsein unabhängige absolute Sein in seiner Realität zu begreifen, ist das Ziel.

Digitized by Google

Dabei geht aber auch Herbart von dem kantischen Gedanken der Phänomenalität der Erfahrungswelt aus. Die Dinge an sich sind unerkennbar, aber wie aller Schein, so weist auch die Erscheinungswelt unbedingt auf ein Sein hin, das auch Kant in dem Positiven der Empfindung anerkannt hatte. Diese absolute Setzung des Realen in der Empfindung ist der allein wahre Begriff des Realen, den Kant gewonnen hat. Es kommt darauf an, ihn so herauszuarbeiten, daß er zu einer widerspruchsfreien Deutung der Wirklichkeit fähig wird.

Wenn Kant in der Kr. r. V. die Möglichkeit der Erfahrung hatte dartun wollen, so bestimmt auch Herbart die Begreiflichkeit der Erfahrung als das Ziel der Metaphysik. Sie muß gewonnen werden in einer Bearbeitung der Begriffe, die von der Erfahrung geboten werden. Dabei wirkt auch bei Herbart der dialektische Gedanke fort. Ihm wie Hegel sind die Widersprüche der eigentliche Gegenstand des metaphysischen Denkens. Und er schließt sich der kantischen Auffassung an, wenn er diese Widersprüche daraus erklärt, daß die Erscheinungen für die Dinge an sich selbst genommen werden. Sie lösen sich, indem die Erscheinungen auf ihren Grund in dem absoluten Realen zurückgeführt werden.

Dabei tritt nun aber Herbarts Realismus darin mit besonderer Schärfe hervor, daß diese Realität doch wieder mit Bestimmungen der Erscheinungswelt ausgestattet wird. Sie wird ja gewonnen durch eine Bearbeitung der Erfahrungsbegriffe, deren Bestimmungen, nur ihrer Widersprüche entkleidet, sich mit auf sie übertragen. In dieser Lehre von den Realen und ihren Verhältnissen, den Störungen und Selbsterhaltungen der einfachen Wesen ist der von Kant geschaffene Boden so gut wie ganz verlassen, und man könnte höchstens noch an eine Nachwirkung der kantischen Metaphysik der Natur denken, mit ihrer Konstruktion der Materie aus den einander entgegengesetzten Kräften der Attraktion und Repulsion. Indem die Bestimmungen der Erscheinungswelt, insbesondere auch Raum und Zeit, auf die absolute Realität mit übertragen werden, geht Kants Begriff der Phänomenalität und der damit eng verbundene Begriff der intelligibeln Welt verloren.

Die weitere Ausführung von Herbarts Metaphysik fällt nicht mehr in die von uns hier verfolgte Linie, da sie mit der von Kant eingeschlagenen Richtung kaum noch im Zusammenhang steht. Es bedurfte auf dem Boden des Kantianismus einer Ausprägung des realistischen Gedankens, die den Ertrag der kantischen Lehre, so

Digitized by Google

weit es hier möglich war, wahrhaft bewahrte und damit wirklich als eine Fortbildung derselben erscheinen kann. Dies leistete Schopenhauer. Er steht wahrhaft neben Hegel, dem Vollender des Idealismus, als der Vollender der realistischen, von Kant ausgehenden Richtung. Ihre äußere wechselseitige Abneigung ist nur ein Ausdruck der Tatsache, daß diese entgegengesetzten Richtungen sich in ihnen vollenden; wir heute nach hundert Jahren sollten fähig sein, durch dies Aeußere hindurchzusehen und die Verwandtschaft ihrer Stellung gerade in ihrer Gegensätzlichkeit zu begreifen.

Fries und Herbart hatten den kantischen Gedanken zu einem einseitigen Ausdruck gebracht, indem jener nur dem Bewußtsein, dieser nur dem Sein, jener der Vorstellung, dieser dem Dinge nachfragte, während Kant ja gerade die notwendige innere Verbundenheit beider nachgewiesen hatte. Erst Schopenhauer wird wieder beiden Seiten gerecht, nur versucht er ihr Verhältnis neu und zum Teil im Unterschiede von Kant zu erklären. Er gibt Kant den idealistischen Gedanken, den er in der Phänomenalität von Raum und Zeit ausgesprochen findet, völlig zu, aber er sucht trotzdem im Sinne des Realismus das Wesen des Dinges an sich zu bestimmen und sieht darin die eigentliche Aufgabe der Philosophie. Auch darin, daß er so beiden Seiten des kantischen Denkens gerecht werden will, läßt er sich wohl mit Hegel vergleichen. Wie Hegel den ganzen Reichtum der erfahrbaren Wirklichkeit in sein System aufnehmen und damit vom Boden des Idealismus doch auch dem Realismus sein Recht widerfahren lassen will, so macht Schopenhauer vom Boden des Realismus aus dem Idealismus so viele Zugeständnisse als nur möglich. Dabei ist ihr Verhältnis zu Kant gegensätzlich bestimmt. Hegel entwickelt das von Kant geübte Verfahren weiter und gestaltet darin einen Gehalt, der in seiner Wendung zum objektiven Geistesleben weit über den Inhalt von Kants Lehre hinausgeht. Schopenhauer hält sich viel enger an den Gehalt der kantischen Lehre selbst, lehnt aber dabei deren eigentümliches Verfahren, sowohl den Begriff des Transzendentalen in der Analytik, wie die Antinomien der Dialektik ab.

Schopenhauer wurde durch Gottlob Ernst Schulze auf Kant und daneben auf Plato hingewiesen. Diese Vermittlung ist von großer Wichtigkeit für ihn geworden, denn seine Auffassung der kantischen Philosophie ist ganz wesentlich durch die Auffassung Schulzes mit bedingt. Schulze hatte die Lehre von der Phänomenalität der Erfahrungswelt in den Mittelpunkt seiner Beurteilung Kants

Digitized by Google

gestellt, diese Phänomenalität aber, unter Zurückdrängen des transzendentalen Gedankens, in der Hauptsache auf die Idealität von Raum und Zeit aufgebaut. Und er hatte dann weiter, seinem realistischen Ausgangspunkt entsprechend, in der Frage nach dem Ding an sich den springenden Punkt wie jeder, so auch der kantischen Metaphysik, gesehen. Nach seiner, an der Kr. r. V. gebildeten Auffassung hätte Kant das Ding an sich aus der Empfindung hergeleitet und als deren äußere Ursache betrachtet. Gegen diese nach Kants eigener Lehre unberechtigte Anwendung des Kausalbegriffs wendet sich seine Kritik. In all dem gibt Schopenhauer seinem Lehrer völlig recht. Er hat die gleiche Auffassung von der kantischen Philosophie und erhebt die gleichen Einwände gegen dieselbe. Aber er ist gegenüber Schulze im Vorteil, weil er sich sein Urteil nicht einseitig nach der Kr. r. V. gebildet hat, sondern von vornherein das Ganze der kantischen Philosophie in Betracht zieht und vor allem auch von der Kr. pr. V. aufs stärkste beeinflußt ist. Dadurch wird ihm sein Fortschritt über Schulze erleichtert.

Die Trennung von Erscheinung und Ding an sich und die Bestimmung der sinnlichen Wirklichkeit als Erscheinung ist nach Schopenhauer die größte Entdeckung Kants. Darin sieht er dessen Idealismus, und in diesem Sinne bekennt er sich selber zum Idealismus. Aber dabei gründet er diesen Idealismus wesentlich auf die Ergebnisse der Aesthetik in der Kr. r. V. und lehnt die Gedanken der Analytik ausdrücklich ab. In der Trennung von Sinnlichkeit und Verstand sieht er einen Fehler Kants und ebenso in seiner Lehre von dem empirischen Gegenstande, der zwischen Vorstellung und Ding an sich dazwischen stünde. So ist der transzendentale Gedanke beseitigt, und Schopenhauer versteht den von ihm in den Satz: „Die Welt ist meine Vorstellung“ gefaßten Sinn der kantischen Lehre durchaus im Sinne des berkeleyschen Idealismus. Die Kategorien werden bis auf die Kausalität beseitigt und diese als Bedingung schon der Anschauung gefaßt. So fällt gerade die für das Wesen des transzendentalen Idealismus entscheidende Auffassung des Gegenstandes in seiner durch die Formen des Verstandes bestimmten Objektivität fort; Vorstellung und Ding an sich treten sich auch bei Schopenhauer als die beiden einander ausschließenden Seiten gegenüber: das aber haben wir schon zuvor als das Kennzeichen des Realismus hervorgehoben. Die heutige Kant-Erklärung, die gerade in der transzendentalen Analytik Kants Hauptleistung erblickt, ist deshalb häufig geneigt, dieser Auffassung Schopenhauers

Digitized by Google

überhaupt jede Berechtigung abzusprechen. Demgegenüber fordert es doch die geschichtliche Gerechtigkeit, darauf hinzuweisen, daß Kant selber in dem mehrfach herangezogenen Rückblick auf seine eigene Lehre in der Schrift über die Fortschritte der Metaphysik ebenso wie Schopenhauer nur den Gedanken der Idealität von Raum und Zeit und daneben den der Freiheit als maßgebend für den Aufbau seines Systems heraushebt, dagegen die Analytik beiseite läßt (I 554 R. u. Sch.). An dieser wichtigen Stelle ist Kant über die grundlegenden Bedingungen seiner Metaphysik völlig mit Schopenhauer einig (vgl. Band I, S. 494—500 der Schopenhauer-Ausgabe von Deussen[1]).

Das zweite damit eng verbundene Kennzeichen des Realismus ist die Bedeutung, welche der Frage nach dem Ding an sich zugeschrieben wird. Sie steht für Schopenhauer ganz im Mittelpunkte. Was er über Kant hinaus geleistet zu haben glaubt, ist die bessere Antwort, welche er für diese Frage findet. Kant selbst habe allerdings auch hierfür schon den richtigen Weg gewiesen. Nicht aus der Empfindung darf das Ding an sich hergeleitet werden. Vielmehr muß, ganz im Sinne der Kr. pr. V., das Gewicht der metaphysischen Frage auf die praktische Philosophie abgebürdet werden. Die zweite große Entdeckung Kants neben der Lehre von Raum und Zeit ist die Tatsache der Freiheit. Auch mit diesem Urteil stimmt Kants eigene Auffassung an der eben herangezogenen Stelle aus der Schrift über die Fortschritte der Metaphysik völlig überein. In der Freiheit ragt nach Schopenhauer die intelligible Welt unmittelbar in die Welt der Erscheinung hinein, und sie erweist sich hier als Wille. Nach ihrem Bilde muß das Wesen des Dinges an sich überhaupt gedeutet werden. Es ist Wille; Wille ist das An sich der Dinge, die sich für uns als Vorstellungen zeigen. Nicht in den äußeren Eindrücken, sondern in dem Innersten seines Selbst eröffnet sich so dem Subjekt der Zugang zu der Welt der Dinge an sich. In dem Stufenreich der Wesen findet dieser Wille seine Objektivierung.

Kant hatte in der Kr. U. eine Brücke zwischen erscheinender und intelligibler Welt schlagen wollen. Auch hierin folgt ihm Schopenhauer, aber von den beiden Gebieten der Kr. U. erkennt er nur der Kunst eine solche Mittelstellung zu. Und er sieht den Gegenstand ihrer Darstellung in den Ideen, welche er dabei als Urbilder der

[1]) Daß dieselbe Schrift Kants gelegentlich auch unmittelbar auf Fichtes Fortbildung seiner Lehre voraus weist, sahen wir früher (S. 417 Anm. 1).

Digitized by Google

Dinge, als unmittelbare Erscheinungen ihres intelligibeln Grundes faßt. Hier kommt ein selbständiger Einfluß Platos zur Geltung, und Schopenhauer versteht Plato anders als Kant. Ihm bedeuten die Ideen nicht das Unbedingte für unsere Erkenntnis, sondern er sieht in ihnen vielmehr metaphysische Wesenheiten, die als Urbilder der Dinge zwischen erscheinender Welt und ihrem intelligibeln Grunde mitten innestehen. Es ist die romantische Auffassung Platos, welcher sich Schopenhauer anschließt, und durch die er zu einer, von der kantischen wesentlich abweichenden Auffassung von dem Wesen der Kunst geführt wird. Nur die allgemeine Stellung, welche er der Kunst zwischen erscheinender und intelligibler Welt, zwischen Theorie und Praxis, Vorstellung und Wille anweist, entspricht dem kantischen Gedanken.

Durch Schulze und Franz Volkmar Reinhard konnten wir die realistische Wendung der nachkantischen Philosophie in einer wenn auch dünnen Linie bis zu dem Hauptvertreter des Realismus im 18. Jahrhundert, bis auf Crusius zurückverfolgen. Ohne Zweifel zeigt Schopenhauers Lehre in ihrem allgemeinen Aufriß mit der von Crusius eine deutliche Verwandtschaft. Sowohl die Ueberzeugung von einer über alle Erkenntnisformen hinausliegenden Realität wie die Lehre von der Selbständigkeit des Willens verbindet beide; sowohl in seinem Realismus wie in seinem Voluntarismus ist Crusius Vorläufer von Schopenhauer. Nur bildet dieser, bereichert durch die Entdeckungen Kants, Crusius' Andeutungen folgerichtig durch. Seit Raum und Zeit von Kant als Formen der Anschauung aufgewiesen waren, konnten sie nicht mehr wie bei Crusius als Kennzeichen der wahren Realität gelten, und es mußte zu dieser ein anderer, von Kant in der Kr. pr. V. erschlossener Weg eingeschlagen werden. Und wenn Crusius den Willen nur als ein selbständiges Vermögen *neben* die Vorstellung gestellt hatte, so leitet Schopenhauer aus Kants Lehre vom Primat der praktischen Vernunft das Recht her, ihn *über* die Vorstellung zu stellen und ihn zur Grundform des Bewußtseins, ja des Seins überhaupt zu steigern [1]).

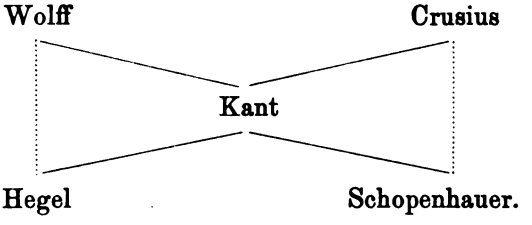
Hegel weist in der Einleitung zu seiner Logik darauf hin, daß diese bestimmt sei, die Stelle der alten Ontologie einzunehmen. Er ist sich wohl bewußt, daß er mit den von Kant geschaffenen Hilfsmitteln das Werk vollende, welches Wolff dereinst mit unzureichen-Mitteln begonnen hatte. Als Schopenhauer gelegentlich auf Crusius'

[1]) Gelegentlich näherte sich allerdings auch Crusius schon dieser Auffassung (vgl. oben S. 66 f.).

Digitized by Google

Schriften stieß und die Verwandtschaft ihrer beider Lehren bemerkte, schrieb er ärgerlich das Wort des Donatus an den Rand seiner Aufzeichnung: „Pereant qui ante nos nostra dixerunt“ [1]). Unter einem weiteren geschichtlichen Gesichtspunkt betrachtet, ist es jedenfalls gewiß, daß die beiden, die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts beherrschenden Richtungen, welche in Wolff und Crusius ihre berühmtesten Vertreter gefunden hatten, nachdem durch Kant ein neues Verfahren der Philosophie entdeckt war, mit dessen Hilfe am Beginn des 19. Jahrhunderts durch Hegel und Schopenhauer vollendet wurden.

Kants Stellung in der Entwicklung der deutschen Philosophie an der Wende des 18. zum 19. Jahrhundert läßt sich also im äußersten Gerippe so bezeichnen:



[1]) Lindner-Frauenstädt, Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. 1863, S. 253.

Digitized by Google

Digitized by Google

Register.

a) Kant.

Aesthetik, transzendentale 200. 278. 538.
Aesthetische Urteilskraft 342—343. 347. 354—355. 373—374.
Aether 302.
Analyse 133. 403. 407—418. 423—424.
Analytik, transzendentale 200. 278. 410. 419. 538.
Anschauung: Formen der A. 166—167. 203. 204. 329. 431. — intellektuelle A. 172. 213—214. 363—364. 426—427. 522—523. — Idealität der A. und Realität der Freiheit, Angeln von Kants Metaphysik 329. 331. 339—340. 399—400. 428. 500. — Trennung von A. und Verstand 158—177. 228—229. 391. 500—501.
Antinomien 158. 173. 232—238. 263. 361—365. 394—395. 424—426. 530.
Apperzeption, Einheit der transzendentalen, 208. 219—220. 522. 524.

Bewegung 300—301.
Bibel, Kants Verhältnis zur B. 450. 457. 470. 480.
Böse, Das B. im Menschen 455—460. Grund 460—461. Ursprung 461—462. Ueberwindung 463—469. Radikales B. 460. 467. B. Geist 466. 473. Kampf des B. mit dem Guten 471—481.

Christentum, Kants Verhältnis zum Chr. 371—372. 449—452. 481 A., 500. — Versuch, seine Lehren zu deuten 448. 452. 454—481. — Geschichte des Chr. 476—480.
Christus 467—468. 473—474.

Dasein, geht jeder logischen Bestimmung voraus 124. 130—131.
Dialektik, transzendentale 218. 219. 225. 261. 278. 348. 386. 402. 419. — Dreitakt der D. 423—425. 516. 530. 532.
Ding an sich 206—214. — Das der Erscheinung entsprechende X 208—209. 261. 264. 278. 508. — Noumenon 209 bis 213. 264. 395. — Objekt einer nicht-sinnlichen Anschauung 213 bis 214. — Grund der Erscheinung 214. — durch die Idee bestimmt 261. 264. 278. — im Praktischen realisiert 269. 270. 278. 326—329. 331—332. 337 bis 338. — der Streit um das D. an sich bei Kants Nachfolgern 513 bis 521. 533—534. 537—539.
Disziplin der reinen Vernunft 265. 266. 387.
Dogmatismus 385—387. 390—394. 502. 529. — Kants praktischer D. 387—388.
Dreieinigkeit 469.

Elementarlehre, transzendentale 265.
Empfindung 293. 508.
Ende aller Dinge 480—481.
Endzweck 360—361. 366—368.
Erbsünde 462.
Erfahrung, Welt der E. als Erscheinung 166—168. 200—206. 425—426. 431.
Erkenntnis, Strenge Begrenzung des Begriffs der E. 210. 211. 419—420. — Unterschied von E. und Denken 209. — Grade der E. 211 A., 370 bis 371. — Praktische E. 316. 317 bis 340 (321). 396—398. — Teleologische E. 341—374 (348). — Stoff und Form der E. 159. 166. 203. — Selbsterkenntnis der Vernunft 416 bis 417.
Erlösung 466—469.
Erscheinung, Welt der Erfahrung als E. 166—168. 200—206. 425—426. 431. — Ihre empirische Realität 201 bis 205. — transzendentale Idealität 201. 205—206.

Form, Stoff und F. der Erkenntnis 159. 166. 203.
Freiheit, moralische, 116—117. 269 bis 270. 278. 314—316. 320. 324—329. 331. 334. 339. 368. 412. 431—432. — Realität der Fr. und Idealität der Anschauung, Angeln von Kants Metaphysik 329. 331. 339—340. 399 bis 400. 428. 500.

Digitized by Google

Gefühl 342. 346—347. — Gefühlsmoral 135. 308.
Geschichte, Verfahren 252 A. 344. 470. — Vernunft und G. 453—454. — Metaphysischer Gehalt 469—481.
Gesetz, moralisches, 269—271. 307—308. 311—316. 323—326.
Glaube, doktrinaler 275. — moralischer 147. 274—275. 316. 321. 370—372. 396—397. 450. — pragmatischer 275. — vernünftiger 316. 320. 450. — historischer 450. — Fides 371. 451. — Religions- und Kirchenglaube 475.
Gnade Gottes 464—466.
Gottesbegriff 134—135. 239. 264—265. 273. 368. 371. 434. — Verbindung aller Dinge in G. 115. 116. 136.
Gottesbeweise 114. 124. 126. 131. 134. 175. 238—243. 272—277. 334—336. 369—372. 432.
Gottesdienst 471. 472. 475. A.
Gottesreich 468—481.
Grund, Satz des 123—126. 422. 502.
Gut, das höchste 272. 332—336. 344. 371. 394. 396. 399. 432.

Homogenität, Gesetz der 249—251. 253. 352—353.

Ich, Begriff des 416—417.
Idealität, transzendentale 201. 205—206.
Idee, siehe Vernunftbegriff.
Imperativ, kategorischer 312—316. — Deduktion 313. 319. 325—326.
Intelligible Welt 150. 151. 163 A. 174. 214. 264—265. 268—273. 277—278. 312—313. 316. 425. 496—497. — Aufstieg zu ihr durch die Naturbetrachtung 113—115. 126. 131. 136. 174—176. 342. 364—365. 366. 372 bis 373. 429—431. — durch die Seele 115—119. 268—271. 312—316. 318. 327—329. 339. 431—432. — Zweifel an der Möglichkeit 146—149. 152. — als Grund der Erscheinung 214. 433. — als Grund der Offenbarung 463—465.
Judentum 473. 476 A.

Kanon der reinen Vernunft 265. 267. 268.
Kategorie, siehe Verstandesbegriff.
Kausalbegriff 135—138. 329—331.
Kirche 474—480.
Kontinuität, Gesetz der 127. 249—251. 253. 352—353.
Kosmologie, 104—107. 232—238. 263. Kants Begründung der Erfahrung als K. 388—389. 394.
Kraft, anziehende und zurückstoßende 105. 302. 536.
Kritik, Aufgabe der 170. 198—199. 277—280. 288—289. 316. — begründet Newtons Naturlehre 203. 204 bis 205. 211. 214. 263. 279. 297. 301. 302—303.

Leben, als Grenze der Naturerklärung 108. 148 A. 344. 356. — teleologisch zu erklären 110—111. 344. 356 bis 358.

Materie 105. 299. 302. — Teilbarkeit 302. — Grenze der Naturerklärung 108. 356.
Mechanik 301. 302—303.
Mensch, seine Doppelnatur 315. 331. 338—339. 432—433. 499.
Metaphysik, Angebliche Ablehnung 1. 318. 482. — sei bloße Privatmeinung Kants 3. 196. — Seine Stellung zu ihr sei schwankend 5—6. 7. 8. 294. 277. 328. — Umkippungen 90. 154. — beziehen sich nicht auf den Inhalt, sondern auf das Verfahren 91 bis 93. 497. — Falsche Unterscheidung zweier Arten von M. 6. 7. 196. 380.—381.
Kants Leistung: neue Begründung der M. 2—4. 186—187. 189—199. 252. 278. 279—280. 376. — Begründung einer neuen M. 376. 398—399.
Begriff der M. 133. 169—170. 282 bis 283. 286. 288—289. 293—294. 383—384.
Aufgabe der M. 141. 147—148. 194. 244. 267. 291—294. 368. 380—384. 452—453. 503—504. 508—509.
Verfahren der M. 131—139. 153. 154. 157. 170. 172. 187. 243—265. 400 bis 427. 502. 504. — analytisch 133. 140. 146. 403. 407—418. 423—424. — synthetisch 133. 194—195. 403. 408. 418—427. — Verhältnis zum mathematischen V. 132. 243. 495. — Grundsätze 134—138. 222—223. 249. 252. 267. — Keine Hypothesen 266. 290. 333. — Kopernikanische Wendung 199. 412—414, 415. 416. — Kritik des dogmatischen Verfahrens 171—174. 228—243. 499. — Unterschied des von Kant gelehrten und geübten Verfahrens 400—402, 504. 516. 523. 530.
Gliederung der M. 140—141. 145. 175. 223—224. 294—295. 388—389. — Metaphysik der Natur 295. 297 bis 304. 383. — Aufgabe 299—301. — Gliederung 301. — Teleologie

Digitized by Google

als M. der Natur 395—396. — Seelenlehre ausgeschlossen 298. 299. — Metaphysik der Sitten 295. 304 bis 316. — Drei Stadien der M. 380. 384—398. — Dogmatismus 385. 390 bis 394. — Skeptizismus 385—387. 394—395. — Kritizismus 385. 387—390. 395—398. — M. als systematisches Ganze 384. 399.
Kants Liebe zur M. 149. — Ihre damalige Lage 94—96. 183—186. 191—196. 495—496. — Reform der M. Kants geschichtliche Aufgabe 96. 186.
Erneuerung der wolffischen M. 193 bis 194. 252. 379. 389—390. 427 bis 428. 508. — Dreigliedriges Schema: Gott-Welt-Seele 112. 252. 340. 357. 469. 498. — Begründung der M. seiner Nachfolger 379. — Abschluß der M. in der Kr. U. 345. 354 bis 355. 372—373. — Idealität der Anschauung und Realität der Freiheit als die Angeln von Kants M. 329. 331. 339—340. 399—400. 428.
M. als Naturanlage 196—198. 238. 241. — M. und Religion 277. — Offenbarung als Gegenstand der M. 427. 496. — Die Transzendentalphilosophie als M. 375—400. — Praktisch-dogmatische M. 387. 396.
Methodenlehre, transzendentale 265. 278. 387.
Monadenbegriff nicht zurückgewonnen 110—111. 112. 357.
Moralprinzip 134. 147. 151. 269. 311 bis 312. 317.

Natur, Begriff der N. 297—298. 299. — Ursprung 106—107. — Fordert zu ihrer Begründung die übersinnliche Welt 112—113. 205—206.
Naturgesetz 105. 302—303.
Naturlehre 298—299. Prinzipien der N. bedürfen metaphysischer Begründung 100—101. 109. — Aeltere Versuche 125. 126—127. 166—168. — Newtons N. begründet 203. 204—205. 211. 214. 263. 279. 297. 301. 302—303. — Ihre Grenzen am Stoff 108. 356. — am Leben 108. 148 A., 344. 356.
Noumena, Dinge an sich als N. 209 bis 213. 264. 395. — Trennung von N. und Phänomena 158—177. 200 bis 215.

Offenbarung als Gegenstand der Metaphysik 427. 496. — Vernunft und O. 436—441, 446—454. 480.
Ontologie 382. 388. — Kants transzentale Analytik als Ontologie 382 A.
Organismen 359.

Paralogismen der reinen Vernunft 229 bis 232.
Phänomenologie 301.
Phoronomie 301. 302.
Postulat 333—336. 434.
Primat der praktischen Vernunft 336 bis 337. 540.
Psychologie 229—232. 263. 298. 299. 453.

Raum, Phänomenalität des R. 127. 166—167. 301. 329. 431. 508. — Raum als Begriff 131. 156—157. — Teilbarkeit 126—127. — Absoluter R. 156 bis 157. 252 A., 301.
Realität, empirische 201—205.
Reflexion 420—421. 426. 465.
Reformation 477—479.
Religion, Religiöse Jugendeinflüsse 96 bis 97. — Vereinigung von Wissenschaft und R. 113. — Begründung in der Kr. r. V. 267—277. — in der Kr. pr. V. 334—338. — in der Kr. U. 365—374. — Begründung in den kritischen Schriften vollendet 434 bis 435. — R. praktisch und theoretisch zugleich 270—271. 454—455.
Aufgabe der philosophischen R.-lehre 435—438. — R. und Moral 438. — Vernunft und Offenbarungs-R. 436. 438—439. 450. 463. 471. 475. — R. der Gunstbewerbung und des guten Lebenswandels 466. — Subjektiver und objektiver R.-begriff 469—470.
Rigorismus 308—310. 459.

Schema 374.
Schematismus 204. 322. 523.
Schluß 422.
Schöne, als Symbol des Übersinnlichen 374.
Seele als Mikrokosmus 115—116. 138. — ihre Stellung zwischen Gott und Welt 499.
Seelenlehre 298. 299. 453.
Sinnliche Welt, siehe Erscheinung.
Spezifikation, Gesetz der 249—251. 253. 352—353.
Stoff und Form der Erkenntnis 159. 166. 203. — Siehe auch Materie.
Sündenfall 462. 463.
Symbol 374. 397—398.
Synthese 133. 194—195. 403. 408. 418—427. 516.
System der reinen Vernunft 375—377. 436. — Einheit des S. 248. 261. 384. 399.

Digitized by Google

Teleologie, Aufgabe 109—111. 342—343. — Erklärt die Voraussetzungen des Mechanismus 110—111. 344. 358. — den Ursprung des Stoffes 110. 356. — die Lebenserscheinungen 110—111. 344. 356—358. — Trennung von Mechanismus und Teleologie 111. 356. — ihre Vereinigung 361—365. 427. 429—430.
T. und Theologie 368—374. — Teleologische Erkenntnis 341—374 (348). 421.
Theodizee 457—458.
Theologie 238—243. 263—265. 273—277. — als das eigentliche Gebiet des Kritizismus 389. 434. — Moraltheologie 369—372. — Physikotheologie 369. 372. — Philosophische Th. 439. — Biblische Th. 439.
Transzendent 222. 224.
Transzendental 222. 225. 523. 525. 529. 532. 534. 535. 538. — t. Idealität 201. 205—206. — t. Deduktion 203—205. 250—251. 256—263. 352. — t. Überlegung 409. 420.
Transzendentalphilosophie 109. 179. 199. 269. — als Metaphysik 375—400. — Verfahren 400—427. 503. 504. — Gehalt 427—433. — Entspricht der alten Ontologie 282—283.
Trichotomie 423—425.

Übersinnliche Welt siehe intelligible Welt.
Unendlichkeit 106—107. 236. 254. 302. 430—431.
Unsterblichkeit 118—119. 272. 276. 334—336. 339. 368. 371.
Urteile, synthetische a priori 195. 288 bis 289. 311—316. 319. 322. 386. 403. 407.
Urteilskraft 346. 502—503. — ästhetische 342—343. 347. 354—355. 373—374. — teleologische 343. 347—355. 504. 530. 531. — bestimmende 350. 362—363. 370. 503. — reflektierende 350. 362—363. 370. 373. 408. 420—421. 422. 426. 503. 532. — Zweckmäßigkeit ihr Prinzip 347—354. 421. — Regulativer Gebrauch 349. 350. 362—363. 503. — verbindet die Teile der Philosophie zu einem Ganzen 377. — verbindet als reflektierende Anschauung und Vernunft 350—352. 372 bis 373. 529.

Vernunft reine 179. 198. 280. — theoretische 263. 317. 508. — praktische 270. 317. 508. — praktischer V.-Gebrauch 268—277. — Primat der praktischen V. 336—337. — Einheit von Denken und Sein 263. — Faktum der reinen V. 322—328. 330. — Übereinstimmung der V. mit sich selbst als oberste Regel der Wahrheit 218. 244. 326. 337. 414—416. 418—419. — Trennung von Vernunft und Verstand 177—178. 181. 183. 215—216. 501. 502. — System der reinen V. 375. 377. — Selbsterkenntnis der V. 416 bis 417. — Antinomische Natur der V. 424—425. — V. und Offenbarung 436—441. 446—454. — V. und Geschichte 453—454.
Vernunftbegriff (Idee) Vorbereitet in der Dissertation 170. 172. 175. 178. — Erneuerung der platonischen Idee 216—219. 278—279. 428—429. 500. 508. — Transzendental 222. 225. — Transzendent 222. 224.
Regel für die Verstandeshandlungen 219—221. 349. 410—411. 524. — schafft systematische Einheit 247—251. 261. 352—353. — V. als das Unbedingte 221. 332. 400. 428—431. 500. — als heuristischer Grundsatz 248. 411. — als Hypothesis 227. 411. — als Postulat 333—336. — als Zweck 343—355. 529. — der „Pfosten des V." 400. 428—429. 500.
Logischer Gebrauch 248—250. 253 bis 256. — transzendentaler 250—251. 256—263. 352. — berechtigter (aufsteigender) 225—228. 243—265. 290. 332. 349—350. 370. — unberechtigter (absteigender) 225—228. 228—243. 290. 332—333. 370. — regulativer 245—247. 350. 362—363. 408. 465 A. 503. — konstitutiver 245.
Deduktion 256—262. 352. — Als ob 257—259. 351—352. — Analogie 257. 259—260. 264. 351. — Relative Annahme 257. 260—261.
Arten der Ideen 222—224. 249. 252. 396. 397. 399. — Anwendung in Natur- und Sittenlehre 224—225. — in der Psychologie 229—232. 263. — Kosmologie 232—238. 263. — Theologie 238—243. 263—265. 273—277. — Geschichte 252 A. 344. — Idee des absoluten Raumes 252 A. 301. — der Homogenität, Spezifikation und Kontinuität 249—251. 253. 352—353. des höchsten Gutes 272. 332—336. 344. 371. 394. 396. 399. 432.
Vernunftreligion und Offenbarungsreligion 436—437. 438—439. 463.
Verstand, Diskussiver 363—364. — intuitiver 363—364. (intellectus archetypus 364. 427). — Trennung von V. und Anschauung 158—177. 228

Digitized by Google

bis 229. 310. 391. 500—501. — von V. und Vernunft 177—178. 181. 183. 215—216. 501. 502.
Verstandesbegriff (Kategorie), In den älteren Schriften 132—138. 146—148. 167—168. — logischer Gebrauch 167—168. 177. 182—183. — realer 168—170. 177. 182—183. — transzendentaler 203—205.
Deduktion 174. 181—182. 183. 199. 203—204. 253. 386. — Leitfaden zur Entdeckung des V. 412. — Anwendung auf die Natur 297—304. — im Praktischen auf nichtsinnliche Gegenstände 329—331.
Weisheitslehre 388.
Widerspruch, Satz des 122—123.
Wissenschaftslehre 388.
Wunder 451. 463. 468—469. 474.

Zeit, Phänomenalität der Z. 166—167. 329. 431. 508. — Z. als Begriff 131.
Zweck, Begriff 218. 278. 341. 359 bis 360. — Geltungsbereich 358—365. — regulativer Gebrauch 349. 350. 362—363. — Endzweck 360—361. 366—368.
Zweckmäßigkeit 347—354. 358—361. 396. 421.

b) Kants Schriften.

Gedanken von der wahren Schätzung der Kräfte (1746) 93. 99—101.
Naturwissenschaftliche Abhandlungen (1754—57). 102. 110. 118—119.
Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1755). 101. 102. 104 bis 111. 114. 119. 130. 297.
Nova dilucidatio (1755) 102. 114. 117. 122—126. 130.
Monadologia physica (1756) 102. 109. 122. 126—127. 158.
Entwurf eines Kollegii der physischen Geographie (1757) 111.
Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe (1758) 127.
Betrachtungen über den Optimismus (1759) 16. 102.
Gedanken bei dem Ableben des Herrn von Funk (1760) 102. 116. 118.
Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763) 129. 130 bis 132. 239.
Falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren (1762) 129.
Begriff der negativen Grössen (1763) 130. 135—139. 495. 531.
Deutlichkeit der Grundsätze der Theologie und Moral (1764) 129. 132 bis 135. 286.
Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764) 130. 135. 156.
Krankheiten des Kopfes (1764) 139.
Einrichtung seiner Vorlesungen (1765) 139.
Träume eines Geistersehers (1766) 140. 144—153. 155.
Unterschied der Gegenden im Raume (1768) 156—157.
De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (1770) 158—178. 215. 228. 263. 308—309. 310.
Rezension von Moscatis Schrift (1771) 111 A.
Von den Rassen der Menschen (1775) 111 A.
Kritik der reinen Vernunft (1781) 133. 137. 188—280. 296—297. 311. 316. 321 A. 329—330. 375—433 passim. 434. 437. 513. 514. 519. 520. 538. — Entstehung 179—180. — Zeitlage 183 bis 186. 191—196. 495—496. — als Propädeutik 170. 180. 198. 378. 515. — ihre Aufgabe 186—187. 188—199. Gehalt 277—280. — als Kritik des reinen Verstandes 346. — 2. Auflage 189 A. 206—209. 230. 317.
Prolegomena (1783) 137. 138 A. 159. 189 A. 191. 195. 197. 215. 265. 306. 409.
Besprechung von Schulz's Sittenlehre (1783) 306.
Idee zu allgemeiner Geschichte (1784) 344.
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) 282. 296—297. 305—316. 317. 319. 320. 409. 410. 419. 461.
Begriff einer Menschenrasse (1785) 345.
Anfang der Menschengeschichte (1786) 344. 450. 456—457.
Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786) (154). 282. 296—297. 297—304.
Was heißt: sich im Denken orientieren (1786) 316. 450—451.
Kritik der praktischen Vernunft (1788) 218. 219. 225. 268. 280. 281. 297. 313. 316. 317—340. 341. 345. 375. 381. 395. 434. 514. 519. 520. 521. 526. 538. 539. 540. — als Kritik der reinen Vernunft 346.
Gebrauch teleologischer Prinzipien (1788) 345.
Kritik der Urteilskraft (1790) 93. 218. 219. 225. 268. 280. 281. 341—374. 376—378. 381. 393. 395. 402—403. 410. 426. 434—435. 437. 451. 452 bis 453. 509. 520. 525. 526. 528. 529 bis 530. 539.

Digitized by Google

Ueber eine Entdeckung (1790) 392 bis 394.
Mißlingen aller Versuche in der Theodizee (1791) 457—458.
Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik (c. 1793) 11. 137. 138 A. 379—400. 417. 428. 435. 458. 539.
Religion innerhalb der Grenzen (1793) 295. 434—481. 528. — Aufgabe 435 bis 441.
Ueber den Gemeinspruch (1793) 458 A.
Ueber Philosophie überhaupt (1794) 353 A. 354 A. 377.
Ende aller Dinge (1794). 480—481.
Ewiger Friede (1795) 437.
Erklärung wegen Hippel (1797) 10 A.
Metaphysik der Sitten (1797) (154). (156). (179). 295. 304—305. 435. 453.
Streit der Fakultäten (1798) 437. 489 A. 466 A.
Anthropologie (1798) 298. 346.
Ueber Fichtes Wissenschaftslehre (1799) 378.
Opus postumum 295—296. 302. 303 bis 304. 435.
Vorlesungen über Metaphysik 5. 9—10. 120—121. 282. 291—292. 428. — über Logik 11. 346. 404—405. 416 A. 422. — über Religionslehre 11. 457. — über physische Geographie 102. 140. 379. — über Pädagogik 379. — über Anthropologie 141. 418. 435. 437. 534. — über philosophische Encyklopädie 162—164.
Lose Blätter, Reflexionen 9 A. 10. 11. 178—179.
Briefe 11. 139. 178—182. — an Borowski 128—129. — an Garve 159. — an Herder 153. 156. — an Herz 189. — an Jakob 292 A. — an v. Knobloch 143—144. — an Lambert 90—92. 153—154. 157—158. — an Lavater 450. 456. — an Mendelssohn 153. 154 bis 155. 173. — an Schiller 435 A. — an Schütz 318. — an Stäudlin 417—418. 437. 534. — an Wolke 450 A.

c) Namenverzeichnis.

Abel 318.
Adickes 122 A. 159. 302 A.
Aristoteles 163 A. — Qualitative Elementenlehre 54. — Teleologie 103. 345. — Entelechie 103. — Stoff und Form 166 A. — Kategorienlehre 181. 203. 217. — Begriff der Metaphysik 283. — Philosophie als Gesamtwissenschaft 285. — Einfluß auf Leibniz 14—15. 103. — auf Kant 295.
Arnoldt, E. 93 A. 96 A. 162 A. 164 A. 282 A. 444 A.
Aster v. 5 A.
Augustin, Theodizee 15. — Dreigliedriges Schema: Gott-Welt-Seele 49. 88. 112. — Begriff der Selbsterkenntnis 416. — Gottesstaat 470. 471. — Leibniz beruft sich auf ihn 27. — Einfluß auf Lessing 445. — Einfluß auf Kant 470. 471.
Ausland. Sein Einfluß auf Kant überschätzt 128. 132. 137—138 A.

Bach 57. 60.
Bacon 27.
Bahrdt 443
Barth, P. 97 A.
Bauch 23 A. 111 A. 188. 189. 449 A.
Baumeister 120.
Baumgarten, Metaphysica 51—52. 120 bis 121. 202 A. — Kant liest danach 10. 51. 120—121. 140—141. 292 A. — Einfluß auf die Terminologie 51. — versucht Leibniz' Monadenbegriff herzustellen 51. — Definition der Metaphysik 133. 286. — Natürliche Metaphysik 196. — Lehre vom Dasein 130—131. — Zweckbegriff 355.
Bayle 14. 18. 19 A.
Beck 377 A. 511. 519 A.
Bengel, Vertreter der Orthodoxie 57. 60.
Berens 478 A.
Berkeley 196. 206—207. 488. 538.
Bernoulli 100.
Biester 438.
Bilfinger 100. — Handbuch der wolffischen Philosophie 50—51. — Begriff der Metaphysik 286.
Blumenbach 345 A. 365 A.
Bodmer 94.
Böhme, Jakob 489.
Borowski 129. 451—452.
Böttiger 517 A.
Breitinger 94.
Brockes 15. 107.
Brucker 163. 217 A.
Buffon 345 A.

Cambridge, Schule von 488.
Cassirer 188.
Christentum, Schicksalsglaube 14. — Glaube und Vernunft 16. — Fides 371. — Verhältnis der Philosophie zu ihm 371—372. — Entwicklung der christlichen Philosophie 483 bis 496. — Einfluß auf Kant 448—452. — Christliche Lehre bei Kant 454 bis 481.
Cicero 97. 306.

Digitized by Google

Cohen 188.
Copernicus 414.
Cotes, Herausgeber von Newtons Naturlehre 82—89. 120. 405—412.
Crusius, Schüler Ad. Friedr. Hoffmanns 60. — Verhältnis zu Bengel 60 A. — Gegner Wolffs 60. 94. 101. 121. — Philosoph und Theologe 60. — Führender Denker der 50er und 60er Jahre 60. — Schule 61. — Schriften 61. 95. 128. 129. — Gliederung des Systems 81. — Dogmatismus 73. 75. 81. — Begriff und Aufgabe der Metaphysik 287—288.
Voluntarismus 62—69. 507. 517. 540. — Begriff und Arten des Willens 63 bis 64. — Verhältnis zum Verstand 66—67. — Freiheit des Willens 64. — Gesetz des Willens 65—66. — Moralische Gewißheit 67. — Gottesbeweise 67—68. — Sollen und Sein 66. 267 A. — Existentia physica und moralis 72. — Zweckbegriff 355.
Realismus 69—81. 130—134. 495. 507. 517. 540. — Wirklichkeit im freien Willen Gottes begründet 69. — Gegen die Lehre von der besten Welt 70. 110. — Scheidung von Wesen und Existenz 73. 130—131. 507. — Existenz an Raum und Zeit gebunden 73—74. 81 A. 507. 518. 540.
Satz vom Grunde, seine Einschränkung 64—65. 70. — seine Gliederung 70 bis 72. — Real- und Idealgrund 71. — Satz des Nichtzutrennenden und Nichtzuverbindenden 72—73. 75—76. 79. — Seine Schranken 76. 79. — Unterschied des philosophischen und mathematischen Verfahrens 74. 495. — Analyse und Synthese 74. 406 bis 407. — Lehre von der Wahrscheinlichkeit 74—75. 80.
Supranaturalismus 76—80. — Verhältnis von Vernunft und Offenbarung 76—80. 442. — Ueber die Lehre von der doppelten Wahrheit 76—80. — Symbolische und intuitive Erkenntnis 79 A. — Disziplinaler und transzendentaler Gebrauch der Vernunft 80. — Realistische Auffassung des Uebernatürlichen 81. — Begriff des Bösen 455 A.
Crusianer 110. — Crusius' Einfluß auf Kant 101. 116. 121—126. 128—129. 130 bis 135. 224. 268. 508. — Kant gegen ihn 147. 173 A. — Vorläufer Kants 61. 67. 68—69. 80—81. — Vorläufer Schopenhauers 517. 540 bis 541.

Daries, Begriff der Metaphysik 286.
Deismus 442. 448.
Delitzsch, Fr. 61 A.
Demokrit 105.
Descartes, Rationalismus 20. — Verstand und Wille in Gott 20. — Begründer der französischen Weltanschauung 27. — Nachahmung der mathematischen Methode 32. 493. — Ausgang vom unmittelbaren Bewußtsein 39. — Gegen das Schlußverfahren der Scholastik 44. — Dreigliedriges Schema: Gott-Welt-Seele 49. 88. 112. 252. 498. — Gottesbeweis 67. — Kosmologie 82—83. 99. 100. 106. — Analytische Geometrie 404. — Begriff der Selbsterkenntnis 416. — Platonischer Einfluß 488. — Körper als Substanz 492.
Deutsche Philosophie. Allgemeine Entwicklung 27—28. 486—496. — Ihre Grundfrage 482—496. — Kant als ihr Erneuerer 482. 490—491. 496—505. 541. — Vereinigung von Erkennen und Glauben 113. 491. — Begründet die Moral in der Vernunft 175. — Sucht Vereinigung von mathematischer und teleologischer Welterklärung 343—344. 491—492. — Platonismus 488—489.
Dilthey 97 A. 377 A.
Drews, P. 77 A.

Eberhard 121. 392.
Eleaten 162.
Empirismus, englischer 495. — Einfluß auf Kant überschätzt 52.
Enzyklopädisten, französische 128. 185.
Epikur 237. 488. — Materialismus 14. 105. 113. — Epikureismus 361. 485.
Erdmann, Benno 179 A. 180 A. 182 A.
Erdmann, Eduard 23—24.
Essayisten, englische 128. 156. 185. — Einfluß auf Kant 128.
Euklid 404.
Euler, Gegner Newtons 95. — Raumlehre 156.

Feder 318. — Grundriß der philosophischen Wissenschaften 162—164.
Fichte 519—525. — Schüler Kants 2. 379. 505. 510. 511. 520. 539 A. — Über Kant 3. 417 A. — Allgemeine Bedeutung 186. — Seine Entwicklung 511. — Wissenschaftslehre von 1794 521. 524. 525. — Spätere Darstellungen 525. — Methodenbewußtsein 402.
Systematische Form der Philosophie 521. — Beseitigt das Ding an sich

Digitized by Google

519—521. — Stellt den Gedanken der Freiheit in den Mittelpunkt 520 bis 521. — Produktivität der Vernunft 521. — Bewußte und unbewußte Produktion 523. — Intellektuelle Anschauung 417 A. 522—523. — Einbildungskraft 523—524. — Selbsterkenntnis der Vernunft 524. — Einzelne realistische Gedanken 533. — Staatslehre 218 A. — Religionsbegriff 470
Fischer, Kuno 108—109 A. 159. 161. 188.
Frauenstädt 541 A.
Fries 534—535. — Entwicklung 511—512. — Beseitigt den Begriff des Transzendentalen 534. — Psychologie als Grundwissenschaft 535. — Idee 535. Wissen, Glaube, Ahndung 535.

Galilei 103. 404. 413.
Garve 159. 306.
Gefühlsmoral, englische, Einfluss auf Kant 135. 140. 152. 308.
Goethe 186.
Gottsched, Wolffianer 94.

Haller 107.
Haman 128. 137. 142.
Hamberger 100.
Hebenstreit Lehrer Wolffs 32 A. — Habitus demonstrativus 32 A. — Zerlegung des Satzes vom Grunde 71. — Begriff und Aufgabe der Metaphysik 284—285.
Hegel 527—533. — Nachfolger Kants 1. 2. 379. 505. 527—528. — Von Kants Religionsschrift beeinflusst 454. 528. — Vorbereitung seiner Dialektik bei Leibniz 18—19. — bei Kant 423 bis 426. 530. — Über Kants Antinomien 218. 424. 530. — Gegen Kants angeblichen Formalismus 528—529. Vollendet die idealistische Richtung innerhalb der kantischen Schulen 509. 510. 512. 537. — Vollendet, was Wolff erstrebt hatte 532—533. 540 bis 541. — Seine Schriften 511—512. — Methodenbewußtsein 402. Versöhnung von Idee und Wirklichkeit, seine Aufgabe 529 - 530. — Form seiner Dialektik 531—533. — Übereinstimmung von Glaube und Vernunft 17. — Begriff der schlechten Unendlichkeit 430. — Religionsbegriff 470.
Heim 76 A.
Heimsoeth 9 A. 106 A. 163 A.
Heman 7.
Heraklit 416.
Herbart 535—536. — Entwicklung 511 bis 512. — Beseitigt den Begriff des Transzendentalen 535. — Realismus 535. — Verfahren und Gehalt seiner Metaphysik 536.
Herder 153. 156. — Entdeckt Leibniz wieder 12 A. — Über Kant 139.
Herz 189.
Heydenreich, Kants Lehrer 97.
Hobbes 14. 472.
Hoffmann, Ad. Friedr., Schüler von Rüdiger 59. — Lehrer von Crusius 60. — Bekämpft Wolff 59. 495. — Seine Vernunftlehre 59. — Crusius' Logik Bearbeitung derselben 61. — Willenslehre 62—63. — Sollen und Sein 66 A. — Zerlegung des Satzes vom Grunde 71. — Ideal- und Realgrund 71. — Satz des Nichtzutrennenden und Nichtzuverbindenden 72. 75. — Realismus 73. — Lehre von der Wahrscheinlichkeit 75. — Analyse und Synthese 406. — Unterschied der philosophischen und mathematischen Lehrart 495. — Aufgabe der Metaphysik 287.
Holl 449 A. 478 A.
Hollmann 96 A. 449 A. 452 A.
Horaz 97.
Hume, Einfluß auf Kant 52. 137—138. 159—161. 530. — Kausalbegriff 137 bis 138. 160. 329—330. 386.
Hutcheson 135. 151.
Hylozoismus 361.

Jacobi, Über Idealismus und Realismus 513—514. — Erhebt die Frage nach dem Ding an sich 513—514. 519. — Realismus 513. 533. — Einfluß auf Fries 535. — Entdeckt Leibniz wieder 12 A.
Jaesche, Herausgeber von Kants Logik 11.
Juvenal 97.

Kabitz 21 A.
Kant s. unter a). — Kants Schriften s. unter b).
Kirchenväter s. Patristik.
Klopstock 57.
Knobloch, v. 143—144.
Knutzen, Kants Lehrer 98. — Führt Kant zu den Naturwissenshaften 98. — Begriff der Metaphysik 286. — Lehre vom physischen Einfluß 98. — Wahrheit der christlichen Religion 450.
Kowalewski 10 A.
Kroner 1. 164 A. 189.

Lambert 90—92. 153—154. 157. 158. 161 A. 182.

Digitized by Google

Lange, Wolffs Gegner 59 A. — Sein Abriß der wolffischen Philosophie 59 A. 62.
Laßwitz 105 A.
Leibniz, Fortschreitende L.-Renaisance im 18. Jahrhundert 12. 27. — Seine Wiederentdeckung in der Romantik 12 A. 27. 49. 493. — Bei Kants Auftreten nur einzelne Gedanken wirksam 12. — Wurde nicht Begründer einer nationalen Weltanschauung 27. 187. — Internationale Persönlichkeit 13. — Rühmt die deutsche Sprache als Probierstein der Gedanken 30. — Vermeidet den Begriff einer Metaphysik 284.
Theodizee 13—19. — Freiheit und Notwendigkeit 13. — Verteidigung Gottes 13. 14—16. 458. — Grundsatz des Besten 14. 21. — Glauben und Wissen 16—19. — Vernunft und Offenbarung 441. 443. — Lehre von der besten Welt 110. 115.
Notwendige und zufällige, ewige und tatsächliche Wahrheiten 17—19. 20 bis 27. 160. 165. 203. 287. 322. 492. 501. 504. 507. 523. — Satz der Identität und des Widerspruches 21. 23. — Satz des zureichenden Grundes 23—26. 390—393. — auf den der Identität zurückgeführt 23—25. — verknüpft beide Arten von Wahrheiten 25—26. 422.
Begriff der Monade 19. 103. 344. 357. 390—393. 492. — Sein Verlust bei Wolff 48. 103. 110. 112. 357. 498. — Baumgarten versucht ihn herzustellen 51. — Erneuerung der Entelechie des Aristoteles 103. — Begriff des Unendlichen 19. 106. 430. — Begriff der allgemeinen Harmonie 19. — der vorherbestimmten Harmonie 390 bis 394. — Seele als Mikrokosmus 115—116. 138. 339. — Entwicklungsgedanke 446 448. 523.
Anknüpfung an die Scholastik 53. 103. — Verbindung der neuen Naturlehre mit den scholastischen Formprinzipien 103. 344. 491—492. — Vereinigung von Mechanismus und Teleologie 103. 344. 355—358. 421. 430. — Mechanische Prinzipien metaphysisch zu begründen 100. 104. — Gott als Grund der Welt 26—27. 114 A. — Reich der Natur und der Gnade 273. 393. — Gegen Decartes' Naturlehre 99. — Dynamik 100. 105. — Lehre von Raum und Zeit 87. 106. 156. 166. 498. 499. — Natur als Erscheinung 492. 498. 499. — „Intellectuierte die Erscheinungen" 228—229. Stufen der Erkenntnis 31—32. 202. — Fordert eine Lehre von der Wahrscheinlichkeit 56. — Gesetz der Kontinuität 100. 251. 352. — Gesetz des Nichtzuunterscheidenden 352. 359. 390. 391. — Analyse und Synthese 404. 405. — Einfluß des mathematischen Denkens 493.
Einfluß auf Kant 100. 104. 105—106. 110. 114. 115. 122. 127. 160. 251—252. 356. 499—500. — L. und Newton bei Kant 99. 126—127. 156—157. 166. 202. 297. 341. — Kants Kritik an L. 228—229. 390—391. 458. — Kants Rechtfertigung von L. 391—394. Kr. r. V. als Apologie für L. 394. —
Lessing 505. — Herausgeber der Wolffenbüttelschen Fragmente 442. — Erziehung des Menschengeschlechts 444. — Vernunft und Offenbarung 444—446. 447—448. — Deutung christlicher Lehren 445—446. 449. 452. — Entwicklungsgedanke 446. — Einfluß der Patristik auf L. 445. 452. — L.'s Einfluß auf Kant 444.
Leukipp 105.
Lindner 541 A.
Lissabon, Erdbeben von, 16. 110. 118.
Locke 192. — Begründer der englischen Weltanschauung 27. — Gegen das Schlußverfahren der Scholastik 44. — Sein Einfluß auf Deutschland 81. — neben Newtons wenig bedeutend 81 bis 82. — L. und Leibniz 20. 23. 163 A. 228—229.
Lucrez, Materialismus 105. 114. — Einfluß auf Kant 97. 105. 161. 237 A.
Luther, Lehre von der doppelten Wahrheit 16—17. 76—77. — Gnadenlehre 464. — Freiheitsgedanke 500. — Reformation des Christentums 487. — Kants Verhältnis zu L. 448—449. 464—465. 478—479. 499—500.
Luthertum, Irrationalismus 53.

Maimon 519 A.
Malebranche 115. 116. 176. 178. 488.
Martini, Scholastiker; de necessario et contingente 21 A.
Materialismus 2. 113. 266. 488. — im 18. Jahrhundert 104. 185. 187. 195 bis 196. 429. 491. 496. 497. 498. — Einfluß der antiken Materialisten auf Kant 97. 105. 161. 237 A.
Maupertius 95.
Meier 121. 404—405.
Mendelssohn 153—155. 156. 173. 346.
Mohammed 336. — Fatalismus 14.
Moralphilosophen, antike 116. 308. 335.

Digitized by Google

473. — Einfluß auf Kant 97. 116. 161. 308.
Mystik. Mystische Richtungen 53. — Qualitative Elementenlehre 54. — Einheitslehre 252. — deutsche M. 487.

Natorp 317 A.
Neukantianismus 2.
Neuplatonismus 484—489. 527.
Newton, Einfluß auf Deutschland 81. 95. — dafür wichtiger als die Erkenntnistheoretiker 81—82. 108. 132. Gegensatz zur scholastischen Naturlehre 82—83. 104. — und zur kartesianischen Naturlehre 82—83. 99. — Seine Naturphilosophie als Beispiel der Anwendung des mathematischen Begriffs auf Erfahrung 82. 104. — Erfahrungsphilosophie 83. 86. 108. 297.
Hypothese nur heuristisch verwandt 84. 86—87. 411. — Analyse und Synthese 84—86. 165. 405—412. — Definitionen 85. — Regulae philosophandi 85. 302—303. 414.
Schwerkraft als einheitliches Prinzip der Natur 86—87. — Lehre von Raum, Zeit und Bewegung 87. 106. 156—157. 166. 301. — Beschränkung auf unser Sonnensystem 88. 106. — auf die mechanischen Vorgänge 88 — Der spiritus 88. — Gott als Ursache der Welt und ihrer Gesetze 88—89. 105.
Einfluß auf Kant 86—87. 100—108. 116. 120—122. 125—127. 131—133. 156—157. 297. 301—303. 356. 405 bis 415. 429. 497. — Begründung seines Verfahrens durch Kant 125. 203—205. 211. 214. — Leibniz und N. bei Kant 99. 126—127. 156—157. 166. 202. 297. 341.
Nikolaus von Kues 488.
Novalis entdeckt Leibniz wieder 12 A.

Oesterreich, Kant und die Metaphysik 7—8.
Orthodoxie, Verhältnis zu Aufklärung und Pietismus 53. 57. 479. — Ihr supranaturalistischer Realismus 56 bis 58. — Irrationalismus 53. 77. 442. 443. — O. in Württemberg 57. — in Leipzig 60.

Paracelsus 488—489.
Patristik, Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft 16. 17. — Logoslehre 445. 468. — Einfluß auf Lessing 445. 452. — auf Kant 451 bis 452. 468.
Paulsen 159. 209. — behandelt Kants Stellung zur Metaphysik 4. 282. — Mängel 5—6. 112. 381. 390.
Persius 97.
Petersen 490 A.
Pietismus, Verhältnis zur Orthodoxie 53. 57. — Kampf gegen Wolff 59 A Irrationalismus 53. 77. — Einfluß auf Kant 96—97. 449.
Planck 451. 479 A.
Plato, Idee 172—175. 216—219. 224. 238. 309. 429. 497. 500. 540. — Idee des Staates 162. 218. — Idee des Guten 432. — Teleologie 345. — Mythen 7.
Einfluß auf die germanische Philosophie 487—488. 491. — auf Leibniz 14—15. 163 A. 492. 497. — auf Kant 162. 163. 164 A. 216—219. 309. 338, 345. 394. 428—433. 497. 503. — auf Schopenhauer 537. 540.
Platonismus 237. 487—489. 491. 527.
Plotin 492.
Pölitz, Herausgeber von Kants Vorlesungen über Metaphysik 5. 11. — über Religionslehre 457.
Popularphilosophie 95.
Positivismus 2.

Reimarus, Schriften 442. — Deismus 442. — Theodizee 15—16. — Angriff auf die Offenbarung 442—443. 452.
Reinhard, Frz. Volkmar, Lehrer von Aenesidemus Schulze 517. 540.
Reinhold 514—516. — Ueber Kant 3. Ueber Luther 478 A. — Briefe über die kantische Philosophie 3. 514. — Neue Theorie des Vorstellungsvermögens 514.
Suchtneue Begründung der kantischen Philosophie 511. 519. — aus dem Begriff der Vorstellung 515—516. — Seine realistische Voraussetzung 515. 518. — sein idealistisches Verfahren 515—516.
Riem 478 A.
Rink, Herausgeber von Kants Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik 11. 379.
Romantik. Leibniz-Renaissance 12 A. 27. 49. — Naturphilosophie 55. 136. 304. — Metaphysik 112. — Lehre von Christus 467. — Plato-Auffassung 540.
Rousseau. Einfluß auf Kant 140. 308. 458.
Rüdiger. Gegner der wolffischen Philosophie 54. — Qualitative Naturlehre 54—55. — Ablehnung der mathe-

Digitized by Google

matischen Methode 55. 494. — Empfindung als Ursprung und Kriterium der Wahrheit 55–56. — Realismus 73. — Lehre von der Wahrscheinlichkeit 56. 75. — Gliederung des Satzes vom Grunde 71 A. — Analytisches-synthetisches Verfahren 56. 406. Verteidigt gegen Wolff die Willensfreiheit 62. — Fordert eine Willenslehre 62.

Schelling 525—527. — Ueber Kant 1. — Schüler Kants 2. 526. 528. — Entwicklung 511. — Entdeckt Leibniz wieder 12 A. — Neuplatonismus 527. — Methodenbewußtsein 402. — Naturphilosophie 526. — Transzendentalphilosophie 526. — Identitätslehre 527.
Scherzer, Leibniz' Lehrer 51 A. — Necessitas convenientiae 22 A. — Begriff des Möglichen 33 A. — Zerlegung des Satzes vom Grunde 71.
Schiller 186. 481 A. 511. 526. 528.
Schlapp 343 A. 346 A.
Schmalenbach 12 A. 390 A.
Schmid, Christ. Friedrich 517.
Schmid, Erhard 534.
Schmidt, M. J. 478 A.
Scholastik. Lehre von der doppelten Wahrheit 16. — Verstand und Wille in Gott 20—21. — Begriff des Notwendigen und Zufälligen 21 A. — Naturerklärung 82. — Teleologie 103. 343. — Begriff der Metaphysik 283. — Begründung der protestantischen orthodoxen Lehre 490.
Schopenhauer 536–541. — Nachfolger Kants 2. 505. — Auffassung der kantischen Philosophie 537–539. — Schüler Schulzes 519. 537–538. — Einfluß Platos 537. 540. — Vollendet die realistische Richtung innerhalb der kantischen Schulen 509. 510. 512. 519. 533. 537. — Crusius sein Vorläufer 540–541.
Idealität von Raum und Zeit 537 bis 538. — Realität der Freiheit 539. — Frage nach dem Ding an sich 537 bis 539. — Transzendentaler Gedanke beseitigt 538. — Voluntarismus 539. 540. — Ideenlehre 539–540.
Schroeckh 451. 471 A. 479 A.
Schultz, Kants Lehrer 96—98.
Schulz 306.
Schulze (Aenesidemus) 511. 516—519. — Realismus 517–518. 533. — Aufgabe der Metaphysik 518. — Das Ding an sich 518—519. — Gemäßigte Skepsis 519. — Lehrer Schopenhauers 519. 537—538. 540.
Seneca, Einfluß auf Kant 97. 161.
Simmel 309—310.
Skeptiker 14. 163 A. 488.
Skeptizismus 187. 266. 386. 485. 495. 519.
Sokrates 416.
Spinoza, Fatalismus 14. 361. — Nachahmung der mathematischen Methode 32. 39. 43—44. 493. — Spinoza-Streit 316.
Stahl 413.
Stoa, Fatalismus 14. — Einfluß auf Westeuropa 488. — Einfluß auf Kant 97. 116.
Sulzer 137. 346.
Swedenborg 142—144. 161. 165. — Kants Auseinandersetzung mit ihm 145—153.

Tetens 181 A. 185. 346. 517.
Theismus 361—362.
Theosophen 336.
Thümmig, Handbuch der wolffischen Philosophie 50—51. — Begriff der Metaphysik 286.
Torricelli 413.
Tschirnhaus, Einfluß auf Wolff 32. 39. 493. — Drei Gattungen von Philosophen 29. — Gegen das Schlußverfahren der Scholastik 44. — Nachahmung des mathematischen Verfahrens 493.

Vaihinger, 159. 163 A. 188. 407 A. — Kant — ein Metaphysiker? 7.
Voltaire 16.

Wächter 57.
Wieland 505.
Windelband 159. 164 A. 188. 342 A.
Winkelmann 505.
Wolff. Systematiker der leibnizschen Philosophie 13. 28. 187. 494. 504. — Seine Selbständigkeit ihr gegenüber 31. — Verdrängt die Scholastik 29. — Rechtfertigung der Scholastik 44. 284. — Einfluß auf die Universitäten 29. 94. — auf das geistige Leben 28. 94. — Sachwissen statt Wortwissen 29. — Libertas philosophandi 29. 30. 99. — Einführung der deutschen Sprache 29. 30—31. — Deutsche und lateinische Schriften 31. 49—50. — Vertreibung aus Halle 50.
Definition der Philosophie 32. — Gliederung der Philosophie 40—41. 43. 47. 49. 285. 288. — Ihr System 46. 285. — Meidet den Begriff einer Metaphysik 284. — Grundgedanke des Systems: Fortschritt von

Digitized by Google

der klaren zur deutlichen und adäquaten Erkenntnis 32. — von den Tatsachen- zu den Vernunftwahrheiten 501. 504. 507. 532.
Verfahren der Philosophie 31—48. 292. — Demonstrative Methode 32. 164—165. 502. 532. — Mathematische und philosophische Erkenntnis 35 A. 43. 493—494. 502. — Der Satz vom Grunde 33—35. 285. 422. 501. 507. — Seine Zerlegung 71. — Principium und ratio 41 A. — Führt ihn auf den Satz der Identität zurück 23. — Grund und Ursache 501—502. — Vernunft Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten 35. 501. — Erkenntnis aus Erfahrung 35. 36. — aus Vernunft 36—37. — Ihr Zusammenhang 37—38. 160. — Erfahrung als Ausgangspunkt der Erkenntnis 38—41. — als Ziel und Probe der Erkenntnis 38. 39. 41—43. — Der Schluß 43 bis 45. — Dem Bewußtsein wohnen Begriffe ein 45—46. — Ontologia naturalis-artificialis 46. — Analyse und Synthese 46—48. 404.
Gehalt seiner Philosophie 48—49. — Gedanken von Leibniz bewahrt 48. — Monadenbegriff verloren 48. 103. 110. 498. — Dreigliedriges Schema: Gott-Welt-Seele 49. 112. 357. 469. 498. — Teleologische und mechanische Betrachtung fallen ihm auseinander 103. 355. — Teleologie 110. 344. 355. — Größe der Welt 106 A. — Einschränkung der Lehre von der allgemeinen Harmonie 393. — Vernunft und Offenbarung 441—442. — Begriff des Bösen 455 A. — Zweck der Welt 469. 508.
Wolffianer 49—52. 108. 286. 287. 494. — Wolffs Gegner bekämpfen die Herrschaft des Satzes vom Grunde als Fatalismus 62. 64. 70 bis 72.
Einfluß auf Kant 112. 120—121. 122. 193—195. 252. 379. 388. 390. 508. — Kant gegen ihn 147. 161. 228. 229. 252. — Vorläufer Hegels 532 bis 533. 540—541.
Wöllner 443. 457.
Wright von Durham 106.

Digitized by Google